Coleção
PENSAMENTO HUMANO

Volumes já publicados:

CONFISSÕES – Santo Agostinho
SER E TEMPO (Parte I) – Martin Heidegger
SER E TEMPO (Parte II) – Martin Heidegger
SONETOS A ORFEU E ELEGIAS DE DUINO – R.M. Rilke
A CIDADE DE DEUS (Parte I; Livros I a X) – *Santo Agostinho*
A CIDADE DE DEUS (Parte II; Livros XI a XXII) – *Santo Agostinho*
O LIVRO DA DIVINA CONSOLAÇÃO (e outros textos seletos) – *Mestre Echkart*
O CONCEITO DE IRONIA – *S.A. Kierkegaard*
OS PENSADORES ORIGINÁRIOS – *Anaximandro, Parmênides e Heráclito*
A ESSÊNCIA DA LIBERDADE HUMANA – *F.W. Schelling*
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO (Parte I) – G.W.F. Hegel

Coordenação
Emmanuel Carneiro Leão

Conselho Editorial
Hermógenes Harada
Sérgio Wrublewski
Gilvan Fogel
Arcângelo R. Buzzi
Gilberto Gonçalves Garcia
Marcia C. de Sá Cavalcante

G.W.F. HEGEL

FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

PARTE I

TRADUÇÃO
Paulo Meneses
Com a colaboração de
Karl-Heinz Efken

APRESENTAÇÃO
Henrique Vaz

2ª Edição

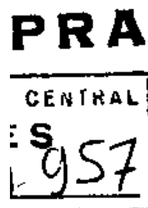


VOZES
Petrópolis
1992

© 1988, Felix Meiner Verlag, Hamburg

Título do original alemão:
Phänomenologie des Geistes
Nach dem Text von Hegel, Gesammelte Werke Band 9
neu herausgegeben von Hans Friedrich
Wessels und Heinrich Clairmont.
Philosophische Bibliothek 414

Direitos de publicação cedidos à
Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Brasil



Copidesque
Shirley Nataline

Diagramação
Daniel Sant'Anna

ISBN 85.326.0771-3 (Título coletivo)
ISBN 85.326.0687-3 (Parte I)

SUMÁRIO

NOTA DO TRADUTOR

Esta tradução tem por base o texto crítico estabelecido por Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede, adotado na edição de Félix Meiner, 1988.

Tivemos constantemente em vista outras traduções (francesa, italiana, inglesa e espanhola). Procuramos ser fiel ao original, usando verbos substantivados em lugar de substantivos, quando Hegel o faz: das Denken, das Aufheben, que traduzimos por: o pensar, o suprassumir. Tentamos conservar a mesma palavra portuguesa para cada termo hegeliano típico: onde o leitor encontrar "visar" sabe que em alemão estará meinen; entfremden, verschwinden, corresponderão sempre a alienar, desvanecer etc. Recorremos a maiúsculas por motivo de clareza: como para a distinção, para Hegel tão relevante, entre Coisa (Sache) e coisa (Ding). Levam também maiúsculas o Eu, o Si, o Outro, o Em-si e o Para-si. Utilizamos aspas simples para "visar", pois não achamos termo correspondente ao *meinen* hegeliano, nem mesmo esse, em seu uso habitual. Quando uma palavra alemã é vertida por várias em português usamos hífens: ex: inhaltlos = carente-de-conteúdo. No fim deste volume há um pequeno glossário, com algumas opções que tomamos na tradução de termos hegelianos.

Traduzir é uma tarefa imperfeita por sua própria natureza. E, pelo que vimos nas outras traduções, o texto da Fenomenologia é particularmente insidioso e leva a deslizes seus mais competentes tradutores. Qualquer correção nos será particularmente bem-vinda. Para facilitar o uso didático do livro, adotamos a numeração dos

parágrafos utilizada por Miller, e ainda colocamos no início de cada parágrafo suas primeiras palavras em alemão.

Talvez os leitores sintam falta de notas explicativas, mas o que diz Bourgeois dos escritos filosóficos - que só se entendem quando relidos - é especialmente verdadeiro para a Fenomenologia do Espírito. Em algum lugar o próprio texto esclarece o que dissera antes, pois sua estrutura é em espiral, cada questão é retomada num nível superior, recapitulada e introduzida em nova perspectiva. A própria correnteza dialética faz o pensamento avançar, sem que necessite apoiar os remos nas margens (ou em notas de margem ou de rodapé). Hegel fez para sua Fenomenologia um Prefácio e uma Introdução; isso poderia nos dispensar de outros Antelóquios. Mas para não frustrar os leitores que aguardam uma explicação preliminar sobre o sentido do que vão ler, conseguimos de Henrique Lima Vaz autorização para publicar no pórtico desta tradução seu luminoso texto sobre a Significação da Fenomenologia do Espírito (Faz parte de seu artigo sobre "O Senhor e o Escravo: uma parábola da Filosofia Ocidental" publicado na Síntese, n° 21. janeiro/abril 1981). Foi Henrique Vaz que sugeriu à Vozes que nos encarregasse desta tradução, e que nos acompanhou em todos os momentos esclarecendo dúvidas de interpretação. A ele, que consideramos nosso Mestre, cordiais agradecimentos.

Nosso colaborador, Prof. Karl-Heinz Efken, ajudou-nos na tradução de passagens difíceis de sua língua materna, revisou todo nosso texto e ainda fez uma versão preliminar da Razão observadora (§§ 231 a 349). Agradecendo sua valiosa colaboração, estendemos nossos agradecimentos ao apoio que nos deu o Prof. Alfredo Morais, que, como Karl-Heinz Efken, é nosso colega no Departamento de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco.

APRESENTAÇÃO

A significação da Fenomenologia do Espírito

Henrique Cláudio de Lima Vaz

A *Fenomenologia do Espírito* é uma obra, por tantos títulos original e mesmo única dentro da tradição do escrito filosófico, e que assinala em 1807 (o autor contava então 37 anos) a aparição de Hegel no primeiro plano de cena filosófica alemã. Tendo publicado até então apenas artigos ou pequenos escritos mas tendo, por outro lado, amadurecido durante os anos do seu ensinamento na Universidade de lena (1801-1806) as grandes linhas do seu sistema no confronto com os grandes mestres do Idealismo alemão, sobretudo Kant, Fichte e Schelling, Hegel pretende fazer da *Fenomenologia* o pórtico grandioso desse sistema que se apresenta orgulhosamente como Sistema da Ciência. No entanto, a arquitetura e a escritura desse texto surpreendem. Não é uma meditação no estilo cartesiano, nem uma construção medida e rigorosa como a *Crítica da Razão Pura*, nem um tratado didático com a *Doutrina da Ciência* de Fichte. Sendo tudo isto, é sobretudo a descrição de um *caminho* que pode ser levado a cabo por quem chegou ao seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos; o próprio filósofo na hora e no lugar da escritura do texto filosófico, Hegel no seu tempo histórico e na lena de 1806. Esse caminho é um caminho de experiências e o fio que as une é o próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação a outra, até que o fim se alcance no desvelamento total do *sentido* do caminho ou na recuperação dos seus passos na articulação de um saber que o funda e justifica. Quem fala de experiência fala de sujeito e signifi-

cação, de sujeito e objeto. A intenção de Hegel na *Fenomenologia* é articular com o fio de um discurso científico - ou com a necessidade de uma lógica - as figuras do sujeito ou da consciência que se desenham no horizonte do seu afrontamento com o mundo objetivo. "Ciência da experiência da consciência": esse foi o primeiro título escolhido por Hegel para a sua obra. Na verdade, essas figuras têm uma dupla face. Uma face *histórica*, porque as experiências aqui recolhidas são experiências de cultura, de uma cultura que se desenvolveu no tempo sob a injunção do pensar-se a si mesma e de justificar-se ante o tribunal da Razão. Uma face *dialética*, porque a sucessão das figuras da experiência não obedece à ordem cronológica dos eventos mas à necessidade imposta ao discurso de mostrar na sequência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve conduzir ao momento fundador da Ciência: ao Saber absoluto como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto. Não é fácil mostrar como se entrelaçam Histórica e Dialética no discurso da *Fenomenologia*. Baste-nos dizer aqui que o propósito de Hegel deve ser entendido dentro da resposta original que a *Fenomenologia* pretende ser à grande aporia transmitida pela *Crítica da Razão pura* ao Idealismo alemão. Esta aporia se formula como cisão entre a ciência do mundo como *fenômeno*, obra do Entendimento, e o conhecimento do absoluto ou do incondicionado - da *coisa-em-si* - que permanece como ideal da Razão. O absoluto só se apresenta para Kant no domínio da Razão prática como postulado de uma liberdade transempírica, fora do alcance de uma ciência do mundo. Com a *Fenomenologia do Espírito* Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que *aparece* a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber. Em outras palavras, Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano da aparição ou do *fenómeno* ao qual tem acesso o olhar do Filósofo (o *para-nós* na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. Anunciando a publicação do seu livro, Hegel diz: "Este volume expõe o devir do saber *(das werdende Wissen)*. *A Fenomenologia do Espírito* deve substituir-se às explicações psicológicas ou às discussões mais abstraías sobre a fundamentação do saber. O sujeito e o fenômeno kantianos são rigorosamente anistóricos. Desde o ponto de vista de Hegel são, portanto, abstratos. Na *Fenomenologia*, Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é o mundo sem história da mecânica newtoniana e é acolhido pelo sujeito ao qual "aparece" nas formas acabadas das categorias do Entendimento, é apenas momento de um processo ou de uma gênese que começa com a "aparição" do sujeito a si mesmo no simples "aqui" e "agora" da *certeza sensível* (primeiro capítulo da Fenomenologia), aparição que mostra a dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. A partir daí, o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenómeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito - para o seu saber - a condição de *fenómeno* que Kant cingira à esfera do objeto. Essa é a originalidade da *Fenomenologia* e é nessa perspectiva que ela pode ser apresentada como processo de "formação" (cultura ou *Bildung)* do sujeito para a ciência. E entende-se que a descrição desse processo deva referir-se necessariamente às experiências significativas daquela cultura que, segundo Hegel, fez da ciência ou da filosofia *a forma rectrix* ou a *enteléquia* da sua história: a cultura do Ocidente.

Dois fios nos conduzem através do longo e difícil itinerário da *Fenomenologia*. Um deles é a linha das *figuras* que traça o processo de formação do sujeito para o saber, unindo dialeticamente as experiências da consciência que encontram expressões exemplares na história da cultura ocidental. As figuras delineiam portanto, no desenvolvimento da *Fenomenologia*, *o* relevo de um tempo histórico que se ordena segundo uma sucessão de paradigmas e não segundo a cronologia empírica dos eventos. Mas vimos como essa referência à história é essencial para Hegel porque, segundo ele, a *Fenomenologia* somente poderia ter sido escrita no tempo histórico que era o seu e que assistira à revolução kantiana na filosofia e à revolução francesa na política. O segundo fio une entre si os *momentos* dessa imensa demonstração ou *exposição* da necessidade imposta à consciência de percorrer a série das suas figuras - ou das experiências da sua "formação" - até atingir a altitude do Saber absoluto. Vale dizer que a ordem dos momentos descreve propriamente o movimento dialético ou a lógica imanente da *Fenomenologia* e faz com que a aparição das figuras não se reduza a uma rapsódia sem nexo mas se submeta ao rigor de um desenvolvimento necessário. *Figuras e momentos* tecem a trama desse original discurso hegeliano, que pode ser considerado a expressão

da consciência histórica do filósofo Hegel no momento em que a busca de uma fundamentação absoluta para o discurso filosófico como auto-reconhecimento da Razão instauradora de um mundo histórico - o mundo do Ocidente - pode ser empreendida não como a delimitação das condições abstraías de possibilidade, tal como tentara Kant, mas como a rememoração e recuperação de um caminho de cultura que desembocava nas terras do mundo pós-revolucionário onde o sol do Saber absoluto - o imperativo teórico e prático de igualar o racional e o real - levantava-se implacável no horizonte.

A *Fenomenologia* apresenta, pois, três significações fundamentais. Uma significação propriamente *filosófica* definida pela pergunta que situa Hegel em face de Kant: o que significa para a consciência experimentar-se a si mesma através de sucessivas formas de saber que são assumidas e julgadas por essa forma suprema que chamamos ciência ou filosofia? uma significação *cultural* definida pela interrogação que habita e impele o "espírito do tempo" na hora da reflexão hegeliana: o que significa, para o homem ocidental moderno, experimentar o seu destino como tarefa de decifração do enigma de uma história que se empenha na luta pelo Sentido através da aparente sem-razão dos conflitos, ou que vê florescer "a rosa da Razão na cruz do presente?". Finalmente, uma significação *histórica,* definida pela questão que assinala a originalidade do propósito hegeliano: o que significa para a consciência a necessidade de percorrer a história da formação do seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a Ciência? Tais serão as significações que irão entrecruzar-se na dialética do Senhor e do Escravo conferindo-lhe o caráter paradigmático que aqui queremos ressaltar.

3. O ponto de partida da *Fenomenologia* é dado pela forma mais elementar que pode assumir o problema da inadequação da certeza do sujeito cognoscente e da verdade do objeto conhecido. Esse problema surge da própria *situação* do sujeito cognoscente enquanto *sujeito consciente.* Ou seja, surge do fato de que a *certeza* do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, *objeto* de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto. O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito que é também o lugar do automanifestar-se ou do auto-reconhecer-se - da *experiência,* em suma - do próprio sujeito. Não bastará comparar a *certeza* "subjetiva" (em sentido vulgar) e a verdade "objetiva" (igualmente em sentido vulgar), mas será necessário submeter a verdade do

objeto à verdade originária do sujeito ou à lógica imanente do seu discurso. Será necessário, em outras palavras, conferir-lhe a objetividade superior do saber que é ciência. Essa é a estrutura dialética fundamental que irá desdobrar-se em formas cada vez mais amplas e complexas ao longo da *Fenomenologia,* à medida em que a *exposição* que o sujeito faz a si mesmo do seu caminho para a ciência incorpora - na rememoração *histórica* e na necessidade *dialética* - novas experiências. Trata-se, afinal, como diz Hegel na *Introdução,* de aplicar ao sujeito que se experimenta no ato de saber alguma coisa a sua própria medida (pois onde poderá buscar, senão em si mesmo, uma medida que seja norma constitutiva do seu saber?) e com ela medir, nas formas sucessivas de saber, a distância que separa a certeza da verdade, até que essa distância seja suprimida no saber em que a verdade da medida revela a sua plena adquação à certeza do sujeito e à verdade do objeto: no Saber absoluto.

Os três primeiros capítulos da *Fenomenologia,* que constituem a sua primeira parte (a), desenvolvem portanto esse esquema dialético a partir da sua forma mais elementar ou da situação originária do sujeito que conhece alguma coisa e se experimenta na certeza de possuir a verdade do objeto conhecido ou, simplesmente, toma consciência do seu saber. Tal situação é definida pela presença do sujeito no *aqui* e no *agora* do mundo exterior e o saber, nesse primeiro momento, não é mais do que a simples *indicação* do objeto nesse *aqui* e nesse agora. Esse primeiro saber é denominado por Hegel "certeza sensível". E o domínio onde se move a consciência ingênua, quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição no *aqui e* no *agora* do espaço e do tempo do mundo. A dissolução da "certeza sensível", ou o evanescer-se do "isto" pretensamente concreto da experiência imediata do mundo na "percepção" da "coisa" abstraía (cap. 2), ou seja, do objeto definido pela atribuição de muitas propriedades abstratamente universais, mostra que a ciência da experiência da consciência ou a dialética da *Fenomenologia se* inclina na direção que irá levar à plena explicitação da consciência ou da "verdade da *certeza* de si mesmo" como instituidora da verdade do mundo. Com efeito, o 3º capítulo, ao qual Hegel dá o título "Força e Entendimento, a aparição e o mundo supra-sensível" e que é, sem dúvida, um dos mais difíceis da obra retoma o problema kantiano do Entendimento *(Verstand) e* da constituição do mundo como natureza ou reino das leis, modelo ideal do sensível. Aqui se dá a "inversão" do mundo com relação à "coisa" da percepção e ao "isto" da certeza

sensível: o mundo que Hegel denomina (numa reminiscência de Platão) o mundo "supra-sensível" é o calmo reino das leis que regem o jogo recíproco das forças (como na terceira lei newtoniana do movimento) mas a sua verdade se revela, finalmente, na imanência perfeita do movimento em si mesmo, ou seja, na *vida.* A vida é a verdade da natureza, e Hegel admite uma vinculação muito mais profunda do que Kant estaria disposto a aceitar entre a estrutura mecanicista do mundo que é objeto do Entendimento da *Crítica da Razão Pura,* e a sua estrutura finalista, objeto do juízo teleológico na *Crítica da faculdade de julgar.* No entanto, o que Hegel pretende mostrar aqui é que, na experiência do saber de um objeto que lhe é exterior, a consciência se suprime como simples consciência de um objeto, passa para a *consciência-de-si* como para a sua verdade mais profunda: a verdade da *certeza de* si mesmo. O resultado da dialétíca do jogo recíproco das forças que faz surgir o conceito de *infinidade* como distinção no seio do que é idêntico - ou como emergência da vida - desenha, desta sorte, uma nova figura da consciência. Hegel a descreve assim: "A consciência de um outro, de um objeto em geral é ela própria, necessariamente, *consciência-de-si,* ser-refletido em si, consciência de si mesmo no seu ser outro. O *progresso necessário* das figuras da consciência até aqui exprime exatamente isto, ou seja, que não somente a consciência da coisa é possível unicamente para a consciência-de-si, mas ainda que somente esta é a verdade daquela". Se a primeira parte da *Fenomenologia* leva o título geral de "Consciência" é que ela designa o movimento dialético no qual o saber do mundo passa no saber de si mesmo como na sua verdade. Hegel, em suma, traduz em necessidade dialética a necessidade analítica com que Kant unifica as categorias do Entendimento na unidade transcendental da apercepção no *Eu penso.* Nas figuras da consciência a verdade, enquanto distinta da *certeza,* é, para a consciência, um *outro,* uma vez que é verdade de um mundo exterior que ainda não passou para a verdade originária e fundadora da própria consciência. "Com a consciência-de-si, diz Hegel, entramos pois no reino nativo da verdade". Trata-se, então, de acompanhar o surgimento das figuras que irão marcar o itinerário dialético da consciência-de-si. Mas a originalidade do procedimento hegeliano e a natureza própria do caminho fenomenológico tornam-se patentes nos traços que irão compor a primeira figura da consciência-de-si, e na direção do seu movimento dialético.

Com efeito, a primeira figura da consciência-de-si não é a identidade vazia do *Eu penso* ou a "imóvel tautologia" do Eu=Eu

que, de Descartes a Fichte, a filosofia moderna colocara no centro do novo universo copernicano da razão. Na verdade, a consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e do mundo da percepção e é, essencialmente, um retomo a partir do *ser-outro.* Esse ser-outro (o mundo sensível) é conservado no movimento dialético constitutivo da consciência-de-si como uma segunda diferença que se insere na primeira diferença com a qual a consciência-de-si se distingue de si mesma na identidade reflexiva do Eu. Assim, o mundo sensível se desdobra no espaço dessa identidade mas não mais como o objeto que faz face à consciência, e sim como o ser que, para a consciência-de-si, é marcado com o "caráter do negativo" e cujo *em-si* deve ser suprimido para que se- constitua a identidade concreta da consciência consigo mesma.

Para a consciência que retorna a si pela *supressão* do seu objeto ou pela evanescência do ser do objeto na *certeza* da verdade que é agora a verdade da própria consciência, o objeto assume as características da *vida e* a figura da consciência-de-si é o *desejo.* Para caracterizar o objeto da consciência-de-si que perdeu a subsistência imediata das coisas que compõem o mundo exterior, Hegel recorre ao conceito de *vida* tal como se constituirá na tradição de pensamento que vai de Espinoza a Schelling passando pelo Romantismo. A vida é aqui o puro fluir ou a infinidade que suprime todas as diferenças e, no entanto, é subsistência que descansa nessa absoluta inquietação. Nesse sentido a vida aparece como objeto da consciência-de-si - ou como seu oposto na medida em que é para ela como seu primeiro esboço na exterioridade do mundo. A verdade do mundo passou para a consciência-de-si e ela caminha para comprovar essa sua verdade fazendo no confronto com a vida a experiência da sua unidade. Eis por que a consciência-de-si assume a figura do *desejo* que se cumpre na sua própria satisfação, ou que é atividade essencialmente negadora da independência do seu objeto.

Mas é preciso não obscurecer a dialética do desejo com interpretações alheias ao propósito hegeliano. O caminho descrito pela *Fenomenologia* acompanha os passos da formação do indivíduo para a ciência, ou, se quisermos, do homem ocidental para a Filosofia. A essa altura do itinerário o resultado essencial surge ao termo do movimento dialético que mostra a consciência-de-si como verdade da consciência do mundo exterior. Trata-se, pois, de explicitar num novo ciclo de figuras o conteúdo desse resultado e descrever a experiência que a consciência-de-si faz de si mesma: da sua verdade. O desejo surge como primeira figura que a consci-

ência-de-si assume na sua *certeza de* ser a verdade do mundo. Com efeito, no desejo o *em-si* do objeto é negado pela satisfação e é esse movimento de negação que opera para a consciência a sua conversão a si mesma e traça a primeira figura da sua transcendência sobre o objeto. Para Hegel, o primeiro passo que a consciência dá em direção à sua verdade como consciência-de-si manifesta-se no comportamento do desejo, na negação da independência do objeto em face da pulsão do desejo em busca da sua satisfação.

Essa experiência adquire uma significação decisiva como experiência que inaugura o ciclo dialético das experiências que a consciência-de-si deve empreender para assegurar-se da sua verdade. Mas, trata-se de uma experiência cujo caráter a um tempo essencial e fugaz tem sido ressaltado pelos comentadores do texto hegeliano. Na verdade, apenas se pode dizer que se trata aqui de uma experiência no sentido pleno uma vez que, nela, o objeto se revela inadequado para assegurar essa certeza que a consciência-de-si deve ter de si mesma, ou a transcendência efetiva do sujeito consciente sobre o mundo. De um lado, o egoísmo radical do desejo descreve a figura da consciência-de-si na sua identidade vazia e, de outro, o objeto consumido na satisfação mostra-se incapaz de exercer a mediação exigida para que o saber de si mesmo se constitua como resultado dialético e, portanto, fundamento do saber do objeto. O infinito do desejo é, nos termos de Hegel, um "mau infinito", no qual o objeto ressurge sempre na sua independência para que uma nova satisfação tenha lugar (21). Para que a consciência-de-si alcance a sua identidade concreta será necessário que ela se encontre a si mesma no seu objeto. Em outras palavras, será necessário que a verdade do mundo das coisas e da vida animal passe para a verdade do mundo humano, ou a verdade da natureza passe para a verdade da história. Nos termos de Hegel equivale dizer que "a consciência-de-si alcança a sua satisfação somente numa outra consciência-de-si".

Num texto de exemplar clareza didática, Hegel descreve a constituição do conceito de consciência-de-si: "Somente nesses três momentos vem a completar-se o conceito de consciência-de-si: a) o Eu puro indiferenciado é seu primeiro objeto imediato. b) Esta imediatidade é porém, ela mesma, absoluta mediação, é apenas como supressão do objeto independente, ou é desejo. A satisfação do desejo é verdadeiramente a reflexão da consciência-de-si em si mesma ou a certeza tornada verdade. c) Mas a verdade dessa certeza é, na realidade, uma dupla reflexão, a duplicação da consciência-de-si. A consciência tem um objeto que anula em si mesmo o seu

ser-outro ou a diferença e é, assim, independente. A figura distinta que é apenas *vivente* suprime também no processo da vida a sua independência mas juntamente com a sua diferença deixa de ser o que é; mas o objeto da consciência-de-si é igualmente independente nesta negatividade de si mesmo; e, portanto, ele é para si mesmo um gênero *(Gattung)*, é a fluidez universal na propriedade da sua particularização; ele é uma vivente consciência-de-si". O objeto da pulsão vital é consumido na satisfação ou desaparece no fluxo da vida, e não é capaz de permanecer em face do sujeito e exercer nessa permanência a função mediadora que faz passar o sujeito da identidade abstrata do Eu puro para a identidade concreta do Eu que se põe a si mesmo na diferença do seu objeto. O sujeito humano se constitui tão-somente no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do *reconhecimento*. Aqui a consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência-de-si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é o objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência-de-si.

4. Com a passagem da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento o movimento da *Fenomenologia* encontra definitivamente a direção do roteiro que Hegel traçará para essa sucessão de experiências que devem assinalar os passos do homem ocidental no seu caminho histórico e dialético para cumprir a injunção de pensar o seu tempo na hora pós-revolucionária, ou para justificar o destino da sua civilização como civilização da Razão. Com efeito, o que aparece agora no horizonte do caminho para a ciência são as estruturas da intersubjetividade ou é o próprio mundo humano como lugar privilegiado das experiências mais significativas que assinalam o itinerário da *Fenomenologia*. O caminho para a ciência deve penetrar na significação das iniciativas de cultura que traçaram a figura do mundo histórico colocado sob o signo da própria ciência e que nela deve decifrar o seu destino. Hegel acentua o alcance decisivo desse momento dialético, ao advertir-nos de que, com o desdobramento da consciência-de-si, feita objeto para si mesma, "o que já está presente aqui para nós é o conceito do *Espírito"*. Como é sabido, o conceito de Espírito é a pedra angular do edifício do sistema hegeliano, a menos que queiramos compará-lo com sua lei de construção ou sua forma estrutural. Na *Fenomenologia o* capítulo sexto, que refere as experiências da consciência a situações históricas efetivas, é denominado por Hegel "O Espírito". No momento em que a consciência-de-si faz a sua aparição, o caminho

que fica a ser percorrido pela consciência é, diz Hegel, "a experiência do que é o Espírito, essa substância absoluta que, na liberdade acabada e na independência da sua oposição, a saber, de diversas consciências-de-si que são para-si, é a unidade das mesmas; *Eu* que é *Nós*, e *Nós* que é *Eu*[77]. Portanto, na ciência da experiência da consciência o momento da consciência-de-si é verdadeiramente, segundo a expressão de Hegel na continuação do texto citado, um "ponto de inflexão". O roteiro que ficou para trás e que apontava na direção do mundo dos objetos percorria a "aparência colorida do aquém sensível" ou o domínio da certeza sensível e da percepção, e penetrava na "noite vazia do além supra-sensível", ou seja, na ciência abstrata da natureza. A partir daí o caminho inflecte seu curso e se volta para o mundo dos sujeitos e "penetra no dia espiritual do que é presença": presença efetiva do sujeito a si mesmo no seu constituir-se em oposição ao outro, na unidade do Espírito ou nas experiências significativas do seu mundo histórico.

A dialética do reconhecimento é articulada por Hegel com extremo cuidado, e essas páginas contam entre as mais justamente célebres da *Fenomenologia*. Como o Senhorio e a Servidão não são senão os termos da relação da dialética do reconhecimento no seu primeiro desenlace ou na superação da contradição representada pela "luta de morte", convém refletir inicialmente sobre o implícito que subjaz ao texto hegeliano e se explicita no tema do reconhecimento e na face dramática da sua primeira figura dialética. Ao contrário do que sugerem as interpretações mais vulgarizadas, a referência implícita de Hegel não parece ser aqui o problema da origem da sociedade ou a hipótese do "estado de natureza". A hipótese do "estado de natureza" como estado de lula entre os indivíduos, que deve cessar com o pacto social e a constituição da sociedade civil, atende a um tipo de explicação hipotético-dedutiva da origem da sociedade característica das teorias do chamado Direito Natural moderno. Na verdade, essas teorias foram sempre um dos alvos constantes da crítica de Hegel. Na *Fenomenologia* não se trata de saber como se originou a sociedade (esse é um falso problema para Hegel pois o indivíduo é, desde sempre, um indivíduo social). Trata-se de desenrolar o fio dialético da experiência que mostra na "duplicação" da consciência-de-si em si mesma - ou no seu situar-se em face de outra consciência-de-si - o resultado dialético e, portanto, o fundamento da consciência do objeto. Essa referência essencial do mundo à história ou essa historicização do conhecimento do mundo é um decisivo "ponto de inflexão" na descrição das experiências que assinalam o caminho do homem

ocidental para o lugar e o tempo históricos de uma sociedade que vê inscrito o seu destino na face enigmática do saber científico. Por conseguinte, não é o problema do reconhecimento como relação jurídica que Hegel tem presente aqui, mas a figura dialético-histórica da *luta pelo reconhecimento*, como estágio no caminho pelo qual a consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal.

O implícito hegeliano sobre o qual se apóia a dialética do Senhorio e da Servidão deixa-se entrever, assim como sendo o problema da racionalidade do *ethos*, que será tematizado explicitamente no começo da seção "O Espírito" (C, cap. VI). He assinala os primeiros passos da civilização ocidental na Grécia como conflito entre a lei do *génos* e a lei da *pólis*. A interrogação que impele o discurso da *Fenomenologia* a partir do "ponto de inflexão" designado pelo advento da consciência-de-si é a seguinte: que experiências exemplares a consciência deve percorrer e cuja significação deve compreender para demonstrar-se como sujeito, a um tempo dialético e histórico, de um saber que contém em si a justificação da existência política como esfera do reconhecimento universal? Em concreto, esse saber é a filosofia hegeliana e o seu portador é o filósofo na hora de Hegel. A ele compete, em primeiro lugar, dar razão da sua própria existência mostrando que o ato de filosofar não é um ato gratuito mas é a exigência da transcrição no conceito do tempo histórico daquele mundo de cultura que colocou a Razão no centro do seu universo simbólico. Dando razão da sua existência, o filósofo anuncia o advento, na história do Ocidente, do indivíduo que aceita existir na forma da existência universal, ou da existência regida pela Razão. Eis por que o tema do reconhecimento deve inaugurar o ciclo da consciência-de-si ou do sujeito no roteiro da *Fenomenologia*. É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão - ou que se forma para a ciência - passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo. Somente essa emergência tomará possível a existência do indivíduo como existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política. Essa é a forma de existência histórica que o filósofo deve justificar e cuja justificação ele irá buscar exatamente na necessidade, a um tempo dialética e histórica, que conduz a sucessão de experiências descritas pela *Fenomenologia*.

PREFÁCIO

1 - [Eine Erklärung] Numa obra filosófica, em razão de sua natureza, parece não só supérfluo, mas até inadequado e contra-producente, um prefácio - esse esclarecimento preliminar do autor sobre o fim que se propõe, as circunstâncias de sua obra, as relações que julga encontrar com as anteriores e atuais sobre o mesmo tema. Com efeito, não se pode considerar válido, em relação ao modo como deve ser exposta a verdade filosófica, o que num prefácio seria conveniente dizer sobre a filosofia; por exemplo, fazer um *esboço* histórico da tendência e do ponto de vista, do conteúdo geral e resultado da obra, um agregado de afirmações e asserções sobre o que é o verdadeiro.

Além do que, por residir a filosofia essencialmente no elemento da universalidade - que em si inclui o particular -, isso suscita nela, mais que em outras ciências, a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada; frente a qual o desenvolvimento [da exposição] seria, propriamente falando, o inessencial.

Quando, por exemplo, a anatomia é entendida como "o conhecimento das partes do corpo, segundo sua existência inanimada", há consenso de que não se está ainda de posse da Coisa mesma, do conteúdo de tal ciência; é preciso, além disso, passar à consideração do particular. Mais ainda: nesse conglomerado de conhecimentos, que leva o nome de ciência sem merecê-lo, fala-se habitualmente sobre o fim e generalidades semelhantes do mesmo modo histórico e não conceituai como se fala do próprio conteúdo;

nervos, músculos etc. Na filosofia, ao contrário, ressaltaria a inadequação de utilizar tal procedimento, quando ela mesma o declara incapaz de apreender o verdadeiro.

2 - [So wird auch] Do mesmo modo, a determinação das relações que uma obra filosófica julga ter com outras sobre o mesmo objeto introduz um interesse estranho e obscurece o que importa ao conhecimento da verdade. Com a mesma rigidez com que a opinião comum se prende à oposição entre o verdadeiro e o falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de aprovação ou de rejeição. Acha que qualquer esclarecimento a respeito do sistema só pode ser uma ou outra. Não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição.

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la - ou mantê-la livre - de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários.

3 - [Die Forderung] A exigência de tais explicações, como também o seu atendimento, dão talvez a aparência* de estar lidando com o essencial. Onde se poderia melhor exprimir o âmago de um escrito filosófico que em seus fins e resultados? E esses, como poderiam ser melhor conhecidos senão na sua diferença com a produção da época na mesma esfera? Todavia essa tarefa, quando pretende ser mais que o início do conhecimento, e valer por conhecimento efetivo, deve ser contada entre as invenções que servem para dar voltas ao redor da Coisa mesma, combinando a aparência de seriedade e de esforço com a carência efetiva de ambos.

*** Seguimos a leitura "scheinen vielleicht" em vez de "gelten leicht dafür".**

Com efeito, a Coisa mesma não se esgota em *seu fim*, mas em sua *atualização;* nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. Igualmente, a *diversidade* é, antes, o *limite* da Coisa: está ali onde a Coisa deixa de ser; ou é o que a mesma não é.

Essa preocupação com o fim ou os resultados, como também com as diversidades e apreciações dos mesmos, é, pois, uma tarefa mais fácil do que talvez pareça. Com efeito, tal [modo de] agir, em vez de se ocupar com a Coisa mesma, passa sempre por cima. Em vez de nela demorar-se e esquecer a si mesmo, prende-se sempre a algo distinto; prefere ficar em si mesmo a estar na Coisa e a abandonar-se a ela. Nada mais fácil que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos.

4 - [Der Anfang] O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista *universais*. Trata-se inicialmente de um esforço para chegar ao *pensamento* da Coisa *em geral* e também para defendê-la ou refutá-la com razões, captando a plenitude concreta e rica segundo suas determinidades, e sabendo dar uma informação ordenada e um juízo sério a seu respeito. Mas esse começo da cultura deve, desde logo, dar lugar à seriedade da vida plena que se adentra na experiência da Coisa mesma. Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado na profundeza da Coisa, então tal conhecimento e apreciação terão na conversa o lugar que lhes corresponde.

5 - [Die wahre Gestalt] A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência - da meta em que deixe de chamar-se *amor* ao *saber* para ser *saber efetivo* - é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém a necessidade *exterior* é idêntica à necessidade *interior* - desde que concebida de modo universal e prescindindo da contingência da pessoa e das motivações individuais - e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí de seus momentos. Portanto a única justificação verdadeira das tentativas, que visam esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência; pois, ao

demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta.

6 - *[Indem die Wahre]* Sei que pôr a verdadeira figura da verdade na cientificidade - ou, o que é o mesmo, afirmar que a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência - parece estar em contradição com uma certa representação e suas consequências, tão pretensiosas quanto difundidas na mentalidade de nosso tempo. Assim não parece supérfluo um esclarecimento sobre essa contradição - o que aliás, neste ponto, só pode ser uma asserção que se dirige contra outra asserção.

Com efeito, se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, ser - não o ser no centro do amor divino, mas o ser mesmo desse centro -, então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito. O absoluto não deve ser conceptualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão.

7 - *[Wird die Erscheinung]* Tomando a manifestação dessa exigência em seu contexto mais geral e no nível em que *presentemente* se encontra o espírito *consciente-de-si*, vemos que esse foi além da vida substancial que antes levava no elemento do pensamento; além dessa imediatez de sua fé, além da satisfação e segurança da certeza que a consciência possuía devido à sua reconciliação com a essência e a presença universal dela - interior e exterior. O espírito não só foi além - passando ao outro extremo da reflexão, carente-de-substância, de si sobre si mesmo - mas ultrapassou também isso. Não somente está perdida para ele sua vida essencial; está também consciente dessa perda e da finitude que é seu conteúdo. [Como o filho pródigo], rejeitando os restos da comida, confessando sua abjeção e maldizendo-a, o espírito agora exige da filosofia não tanto o *saber* do que ele *é,* quanto resgatar, por meio dela, aquela substancialidade e densidade do ser [que tinha perdido].

Para atender a essa necessidade, não deve apenas descerrar o enclausuramento da substância, e elevá-la à consciência-de-si, ou reconduzir a consciência caótica à ordem pensada e à simplicidade do conceito; deve, sobretudo, misturar as distinções do pensamento, reprimir o conceito que diferencia, restaurar o *sentimento* da essência, garantir não tanto a *perspicácia* quanto a *edificação.* O belo, o sagrado, a religião, o amor são a isca requerida para

despertar o prazer de mordiscar. Não é o conceito, mas o êxtase, não é a necessidade fria e metódica da Coisa que deve constituir a força que sustém e transmite a riqueza da substância, mas sim o entusiasmo abrasador.

8 - [Diese Forderung] Corresponde a tal exigência o esforço tenso e impaciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas; como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes. Outrora tinham um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer *neste* [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além - se assim se pode dizer.

O olhar do espírito deveria, à força, ser dirigido ao terreno e ali mantido. Muito tempo se passou antes de se introduzir na obtusidade e perdição em que jazia o sentido deste mundo, a claridade que só o outro mundo possuía; para tomar o presente, como tal, digno do interesse e da atenção que levam o nome de *experiência.*

Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no que é terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral - como um viajante no deserto anseia por uma gota d'água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu.

9 - *[Diese Genügsamkeit]* Entretanto, não convém à ciência nem esse comedimento no receber, nem essa parcimônia no dar. Quem só busca a edificação, quem pretende envolver na névoa a variedade terrena de seu ser-aí e de seu pensamento, e espera o prazer indeterminado daquela divindade indeterminada, veja bem onde é que pode encontrar tudo isso; vai achar facilmente o meio de fantasiar algo e ficar assim bem pago. Mas a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante.

10 - [Noch weniger muss] Ainda tem menos razão essa temperança que renuncia à ciência, ao pretender que tal entusiasmo e desassossego sejam algo superior à ciência. Esse falar profético acredita estar no ponto central e no mais profundo; olha desdenhosamente para a determinidade (o *horos)* e fica de propósito longe do conceito e da necessidade, como da reflexão que reside somente

na finitude. Mas, como há uma extensão vazia, há também uma profundidade vazia; como há uma extensão da substância que se difunde numa diversidade finita sem força para mantê-la unida, assim há uma intensidade carente-de-conteúdo que, conservando-se como força pura e sem expansão, é idêntica à superficialidade. A força do espírito só é tão grande quanto sua exteriorização; sua profundidade só é profunda à medida que ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento.

Da mesma maneira, quando esse saber substancial, carente-de-conceito, pretende ter mergulhado na essência a peculiaridade do Si, e filosofar verdadeira e santamente, está escondendo de si mesmo o fato de que - em lugar de se ter consagrado a Deus, pelo desprezo da medida e da determinação - ora deixa campo livre em si mesmo à contingência do conteúdo, ora deixa campo livre no conteúdo ao arbitrário. Abandonando-se à desenfreada fermentação da substância, acreditam esses senhores - por meio do velamento da consciência-de-si e da renúncia ao entendimento - serem aqueles "seus" a quem Deus infunde no sono a sabedoria. Na verdade, o que no sono assim concebem e produzem são sonhos também.

11- [Es ist übrigens] Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração - um salto qualitativo - interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronasse gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo.

12 - [Allein eine] Falta porém a esse mundo novo - como falta a uma criança recém-nascida - uma efetividade acabada; ponto essencial a não ser descuidado. O primeiro despontar é, de início, a imediatez do mundo novo - o seu conceito: como um

edifício não está pronto quando se põe seu alicerce, também esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo.

Quando queremos ver um carvalho na robustez de seu tronco, na expansão de seus ramos, na massa de sua folhagem, não nos damos por satisfeitos se em seu lugar nos mostram uma bolota. Assim a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa no seu começo. O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo, que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que-veio-a-ser *conceito simples* do todo. Mas a efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se tornaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo.

13 - [Indem einerseits] Embora a primeira aparição de um mundo novo seja somente o todo envolto em sua *simplicidade*, ou seu fundamento universal, no entanto, para a consciência, a riqueza do ser-aí anterior ainda está presente na rememoração. Na figura que acaba de aparecer, a consciência sente a falta da expansão e da particularização do conteúdo; ainda mais: falta-lhe aquele aprimoramento da forma, mediante o qual as diferenças são determinadas com segurança e ordenadas segundo suas sólidas relações.

Sem tal aprimoramento, carece a ciência da *inteligibilidade* universal; e tem a aparência de ser uma posse esotérica de uns tantos indivíduos. Digo "posse esotérica" porque só é dada no seu conceito, ou só no seu interior; e "uns tantos indivíduos", pois seu aparecimento, sem difusão, torna singular seu ser-aí. Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceituai, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos. Ajusta exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar-se na ciência.

14- [Die Wissenschaft] A ciência que recém começa, e assim não chegou ainda ao remate dos detalhes nem à perfeição da forma, está exposta a [sofrer] crítica por isso. Caso porém tal crítica devesse

atingir a essência mesma da ciência, seria tão injusta quanto seria inadmissível não querer reconhecer a exigência do processo de formação cultural. Essa oposição parece ser o nó górdio que a cultura científica de nosso tempo se esforça por desatar, sem ter ainda chegado a um consenso nesse ponto. Uma corrente insiste na riqueza dos materiais e na inteligibilidade; a outra despreza, no mínimo, essa inteligibilidade e se arroga a racionalidade imediata e a divindade. Se uma corrente for reduzida ao silêncio ou só pela força da verdade, ou também pelo ímpeto da outra, e se sentir suplantada no que toca ao fundamento da Coisa, nem por isso se dá por satisfeita quanto a suas exigências: pois são justas, mas não foram atendidas. Seu silêncio, só pela metade se deve a vitória [do adversário] - a outra metade deriva do tédio e da indiferença, resultantes de uma expectativa sem cessar estimulada, mas não seguida pelo cumprimento das promessas.

15-[In Ansehung] No que diz respeito ao conteúdo, os outros recorrem a um método fácil demais para disporem de uma grande extensão. Trazem para seu terreno material em quantidade, isto é, tudo o que já foi conhecido e classificado. Ocupam-se especialmente com peculiaridades e curiosidades; dão mostras de possuir tudo o mais, cujo saber especializado já é coisa adquirida, e também de dominar o que ainda não foi classificado. Submetem tudo à idéia absoluta, que desse modo parece ser reconhecida em tudo e desenvolvida numa ciência amplamente realizada.

Porém, examinando mais de perto esse desenvolvimento, salta à vista que não ocorreu porque uma só e a mesma coisa se tenha modelado em diferentes figuras; ao contrário, é a repetição informe do idêntico, apenas aplicado de fora a materiais diversos, obtendo assim uma aparência tediosa de diversidade. Se o desenvolvimento não passa da repetição da mesma fórmula, a idéia, embora para si bem verdadeira, de fato fica sempre em seu começo. A forma, única e imóvel, é adaptada pelo sujeito sabedor aos dados presentes: o material é mergulhado de fora nesse elemento tranquilo. Isso porém - e menos ainda fantasias arbitrárias sobre o conteúdo - não constitui o cumprimento do que se exige; a saber, a riqueza que jorra de si mesma, a diferença das figuras que a si mesmas se determinam. Trata-se antes de um formalismo de uma só cor, que apenas atinge a diferença do conteúdo, e ainda assim porque já o encontra pronto e conhecido.

16 - [Dabei behauptet] Ainda mais: tal formalismo sustenta que essa monotonia e universalidade abstrata são o absoluto; garante que o descontentamento com essa universalidade é incapacidade de galgar o ponto de vista absoluto e de manter-se firme nele. Outrora, para refutar uma representação, era suficiente a possibilidade vazia de representar-se algo de outra maneira; então essa simples possibilidade [ou] o pensamento universal tinha todo o valor positivo do conhecimento efetivo. Agora, vemos também todo o valor atribuído à idéia universal nessa forma da inefetividade: assistimos à dissolução do que é diferenciado e determinado, ou, antes, deparamos com um método especulativo onde é válido precipitar no abismo do vazio o que é diferente e determinado, sem que isso seja consequência do desenvolvimento nem se justifique em si mesmo. Aqui, considerar um ser-aí qualquer, como é no *absoluto,* não consiste em outra coisa senão em dizer que dele se falou como se fosse um certo algo; mas que no absoluto, no A = A, não há nada disso, pois lá tudo é uma coisa só. E ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único - de que tudo é igual no absoluto - em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu *absoluto* é a noite em que "todos os gatos são pardos", como se costuma dizer.

O formalismo, que a filosofia dos novos tempos denuncia e despreza (mas que nela renasce), não desaparecerá da ciência, embora sua insuficiência seja bem conhecida e sentida, até que o conhecer da efetividade absoluta se torne perfeitamente claro quanto à sua natureza.

Uma representação geral, vinda antes da tentativa de sua realização pormenorizada, pode servir para sua compreensão. Com vistas a isso, parece útil indicar aqui um esboço aproximado desse desenvolvimento, também no intuito de descartar, na oportunidade, algumas formas, cuja utilização constitui um obstáculo ao conhecimento filosófico.

17 - [Es kommt nach] Segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância,* mas também, precisamente, como *sujeito.* Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o *ser,* ou a imediatez *para* o saber.

Se apreender Deus como substância única pareceu tão revoltante para a época em que tal determinação foi expressa, o motivo disso residia em parte no instinto de que aí a consciência-de-si não se mantinha: apenas soçobrava. De outra parte, a posição contrária,

que mantém com firmeza o pensamento como pensamento, a *universalidade* como tal, vem a dar na mesma simplicidade, quer dizer, na mesma substancialidade imóvel e indiferenciada. É se - numa terceira posição - o pensar unifica consigo o ser da substância e compreende a imediatez e o intuir como pensar, o problema é saber se esse intuir intelectual não é uma recaída na simplicidade inerte; se não apresenta, de maneira inefetiva, a efetividade mesma.

18 - [Die lebendige Substanz] Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito,* ou - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tomar-se-outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples,* e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se,* ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.

19- [Das Leben Gottes] Assim, a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma idéia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. De certo, a vida de Deus é, em si, tranquila igualdade e unidade consigo mesma; não lida seriamente com o ser-Outro e a alienação, nem tampouco com o superar dessa alienação. Mas esse *em-si* [divino] é a universalidade abstrata, que não leva em conta sua natureza de *ser-para-si* e, portanto, o movimento da forma em geral. Uma vez que foi enunciada a igualdade da forma com a essência, por isso mesmo é um engano acreditar que o conhecimento pode se contentar com o Em-si ou a essência, e dispensar a forma - como se o princípio absoluto da intuição absoluta pudesse tomar supérfluos a atualização progressiva da essência e o desenvolvimento da forma. Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto esta é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura auto-intuição do divino. Deve exprimir-se igualmente como *forma* e em toda a riqueza da forma desenvolvida, pois só assim a essência é captada e expressa como algo efetivo.

20 - fDas Wahre ist] O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado;* que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto - como de início se enuncia imediatamente - são apenas o universal. Se digo: "*todos* os animais", essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras "divino", "absoluto", "eterno" etc. não exprimem o que nelas se contém; - de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem - que é mais que uma palavra dessas - contém um *tomar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto - a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto.

21 - [Dies Pehorreszieren] Na verdade, esse horror se origina da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto. Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser.* O Eu, ou o vir-a-ser em geral - esse mediatizar -, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo.

É portanto um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto. É a reflexão que faz do verdadeiro um resultado, mas que ao mesmo tempo suprassume essa oposição ao seu vir-a-ser; pois esse vir-a-ser é igualmente simples, e não difere por isso da forma do verdadeiro, [que consiste] em mostrar-se como *simples* no resultado - ou, melhor, que é justamente esse Ser-retornado à simplicidade.

Se o embrião é de fato homem *em si,* contudo não o é *para si.* Somente como razão cultivada e desenvolvida - que se *fez a* si mesma o que é *em si* - é homem para si; só essa é sua efetividade. Porém esse resultado por sua vez é imediatez simples, pois é liberdade consciente-de-si que em si repousa, e que não deixou de lado a oposição e ali a abandonou, mas se reconciliou com ela.

22 - [Das Gesagte kann] Pode exprimir-se também o acima exposto dizendo que "a razão é o *agir conforme a um fim"*. A forma do fim em geral foi levada ao descrédito pela exaltação de uma pretendida natureza acima do pensamento - mal compreendido -, mas sobretudo pela proscrição de toda a finalidade externa. Mas importa notar que - como *Aristóteles* também determina a natureza como um agir conforme a um fim - o fim é o imediato, *o-que-está-em-repouso,* o imóvel que é *ele mesmo motor,* e que assim é *sujeito.* Sua força motriz, tomada abstratamente, é o *ser-para-si* ou a negatividade pura. Portanto, o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o *começo é fim;* ou, [por outra], o efetivo só é o mesmo que seu conceito, porque o imediato como fim tem nele mesmo o Si, ou a efetividade pura.

O fim implementado, ou o efetivo essente é movimento e vir-a-ser desenvolvido. Ora, essa inquietude é justamente o Si; logo, o Si é igual àquela imediatez e simplicidade do começo, por ser o resultado que a si mesmo retornou. Mas o que retornou a si é o Si, exatamente; e o Si é igualdade e simplicidade, consigo mesmas relacionadas.

23 - [Das Bedürfnis] A necessidade de representar o absoluto como *sujeito* serviu-se das proposições: *"Deus* é o eterno" ou "a ordem moral do mundo" ou "o amor" etc. Em tais proposições, o verdadeiro só é posto como sujeito diretamente, mas não é representado como o movimento do refletir-se em si mesmo. Numa proposição desse tipo se começa pela palavra *"Deus".* De si, tal palavra é um som sem sentido, um simples nome; só o predicado diz o *que Deus é.* O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se torna um saber efetivo. Entretanto é inevitável a questão: por que não se fala apenas do eterno, da ordem moral do mundo etc; ou, como faziam os antigos, dos conceitos puros do ser, do uno etc, daquilo que tem significação, sem acrescentar o som *sem-significação?* Mas é que através dessa palavra se indica justamente que não se põe um ser, ou essência, ou universal em geral, e sim algo refletido em si mesmo: - um sujeito. Mas isso também é somente uma antecipação.

Toma-se o sujeito como um ponto fixo, e nele, como em seu suporte, se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo; ora, só por meio desse movimento o conteúdo seria representado como sujeito. Da maneira como esse movimento está constituído, não pode pertencer ao sujeito; mas, na pressuposição daquele ponto fixo, não pode ser

constituído de outro modo: só pode ser exterior. Assim, aquela antecipação - de que o absoluto é sujeito - longe de ser a efetividade desse conceito, torna-a até mesmo impossível, já que põe o absoluto como um ponto em repouso; e no entanto, a efetividade do conceito é o automovimento.

24 - [Unter mancherlei] Entre as várias consequências decorrentes do que foi dito, pode-se ressaltar esta: que o saber só é efetivo - e só pode ser exposto - como ciência ou como *sistema.* Outra consequência é que, uma assim chamada proposição fundamental (ou princípio) da filosofia, se é verdadeira, já por isso é também falsa, à medida que é somente proposição fundamental ou princípio. Por isso é fácil refutá-la. A refutação consiste em indicar-lhe a falha. Mas é falha por ser universal apenas, ou princípio; por ser o começo.

Se a refutação for radical, nesse caso é tomada e desenvolvida do próprio princípio, e não estabelecida através de asserções opostas ou palpites aduzidos de fora. Assim, a refutação seria propriamente seu desenvolvimento, e, desse modo, o preenchimento de suas lacunas - caso aí não se desconheça, focalizando exclusivamente seu agir *negativo,* sem levar em conta também seu progresso e resultado segundo seu aspecto *positivo.*

Em sentido inverso, a atualização *positiva,* propriamente dita, do começo, é ao mesmo tempo um comportar-se negativo a seu respeito - quer dizer, a respeito de sua forma unilateral de ser só *imediatamente,* ou de ser *fim.* A atualização pode assim ser igualmente tomada como refutação do que constitui o *fundamento* do sistema; porém, é mais correto considerá-la como um indício de que *o fundamento* ou o princípio do sistema é de fato só o seu *começo*

25 - [Dass das Wahre] O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito,* é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. [Eis] o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião. Só o espiritual é o *efetivo:* é a essência ou o *em-si-essente:* o *relacionado* consigo e o *determinado;* o *ser-outro* e o *ser-para-si,* e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo - enfim, o [ser] espiritual é *em-si-e-para-si.*

Porém, esse *ser-em-si-e-para-si* é, primeiro, para nós ou *em-si:* é a *substância* espiritual. E deve ser isso também *para si mesmo,* deve ser o saber do espiritual e o saber de si como espírito. Quer dizer: deve ser para si como *objeto,* mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto suprassumido e refletido em si. Somente para nós ele *é-para-si,* enquanto seu conteúdo espiritual é produzido por

ele mesmo. Porém, enquanto é para si também para si mesmo, então é esse autoproduzir-se, o puro conceito; é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser-aí e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser-aí.

O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência.* A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento.

26 - [Das reine Selbsterkennen] O *puro* reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter *como tal,* é o fundamento e o solo da ciência, ou do *saber em sua universalidade.* O começo da filosofia faz a pressuposição ou exigência de que a consciência se encontre nesse *elemento.* Mas esse elemento só alcança sua perfeição e transparência pelo movimento de seu vir-a-ser. E a pura espiritualidade como o *universal,* que tem o modo da imediatez simples. Esse simples, quando tem como tal a *existência,* é o solo da ciência, [que é] o pensar**, o qual só está no espírito. Porque esse elemento, essa imediatez do espírito é, em geral, o substancial do espírito, é a *essencialidade transfigurada,* a reflexão que é simples ela mesma, a imediatez tal como é para si, o *ser* que é reflexão sobre si mesmo.

A ciência, por seu lado, exige da consciência-de-si que se tenha elevado a esse éter, para que possa viver nela e por ela; e para que viva. Em contrapartida, o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista, e que o mostre dentro dele mesmo. Seu direito funda-se na sua independência absoluta, que sabe possuir em cada figura de seu saber, pois em qualquer delas - seja ou não reconhecida pela ciência, seja qual for o seu conteúdo -, o indivíduo é a forma absoluta, isto é, a *certeza imediata* de si mesmo, e assim é o *ser* incondicionado, se preferem a expressão. Para a ciência, o ponto de vista da consciência - saber das coisas objetivas em oposição a si mesma, e a si mesma em oposição a elas - vale como *Outro: esse* Outro em que a consciência se sabe junto a si mesma, antes como perda do espírito. Para a consciência, ao contrário, o elemento do saber é um Longe além, em que não se possui mais a si mesma. Cada aspecto desses aparenta, para o outro, ser o inverso da verdade. Para a consciência natural, confiar-se imediatamente à

Der Denken (sic) seria = der ist das Denken? (Comparar com o § 13 "der Verstand ist das Denken, das reine Ich uberhaupt": o entendimento *é o* pensar, o puro Eu em geral).

ciência é uma tentativa que ela faz de andar de cabeça para baixo, sem saber o que a impele a isso. A imposição de assumir tal posição Insólita, e de mover-se nela, é uma violência inútil para a qual não está preparada.

A ciência, seja o que for em si mesma, para a consciência-de-si imediata se apresenta como um inverso em relação a ela. Ou seja: já que a consciência imediata tem o princípio de sua efetividade na certeza de si mesma, a ciência, tendo fora de si esse princípio, traz a forma da inefetividade. Deve portanto unir consigo esse elemento, ou melhor, mostrar que lhe pertence e como. Na falta de tal efetividade, a ciência é apenas o conteúdo, como o *Em-si, o fim* que ainda é só um *interior,* não como espírito, mas somente como substância espiritual. Esse *Em-si* deve exteriorizar-se e vir-a-ser *para-si* mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-de-si como um só consigo.

27 - [Dies Werden] O que esta *"Fenomenologia* do Espírito" apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber.* O saber, como é inicialmente - ou o *espírito imediato* - é algo carente-de-espírito: a *consciência sensível.* Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho. Esse vir-a-ser, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-científica à ciência; e também será algo diverso da fundamentação da ciência. Além disso, não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto - como num tiro de pistola -, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles.

28 - [Die Aufgabe] A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural. No que toca à relação entre os dois indivíduos, cada momento no indivíduo universal se mostra conforme o modo como obtém sua forma concreta e sua configuração própria. O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: *uma* só determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados. No espírito que está mais alto que um outro, o ser-aí concreto inferior está rebaixado a um momento invisível: o que era antes a Coisa mesma, agora é um traço apenas: sua figura está velada, tornou-se um simples sombreado.

O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem no entanto ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios - ou mesmo a jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas, a história do espírito do mundo. Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela. Vista porém do ângulo do espírito universal, enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá a sua consciência-de-si, e em si produz seu vir-a-ser e sua reflexão.

29 - [Die Wissenschaft] A ciência apresenta esse movimento de formação cultural em sua atualização e necessidade, como também apresenta em sua configuração o que já desceu ao nível de momento e propriedade do espírito. A meta final desse movimento é a intuição espiritual do que é o saber. A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as *longas distâncias* desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação.

A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo. É por isso que o indivíduo, pela natureza da Coisa, não pode apreender sua substância com menos esforço. Todavia, ao mesmo tempo tem

fadiga menor, porque a tarefa *em si* já está cumprida, o conteúdo já é a efetividade reduzida à possibilidade. Foi subjugada a imediatez, a configuração foi reduzida à sua abreviatura, à simples determinação-de-pensamento.

Sendo já *um pensado, o* conteúdo é *propriedade* da substância; já não é o ser-aí na forma do *ser-em-si*, porém é somente o que - não sendo mais simplesmente o originário nem o imerso no ser-aí, mas o *Em-si rememorado* - deve ser convertido na forma do *ser-para-si*. Convém examinar mais de perto a natureza desse agir.

*30 - [Was dem Individuum]** O que nesse movimento é poupado ao indivíduo é o suprassumir do *ser-aí;* mas o que ainda falta é a *representação* e o *modo-de-conhecer* com as formas. O ser-aí, recuperado na substância, é, através dessa primeira negação, apenas transferido *imediatamente* ao elemento do Si; assim, tem ainda o mesmo caráter da imediatez não-conceitual, ou da indiferença imóvel que o ser-aí mesmo: ou seja, ele apenas passou para a *representação.*

Ao mesmo tempo, o ser-aí se tornou por isso um *bem-conhecido;* um desses [objetos] com que o espírito aí-essente já acertou as contas, e no qual portanto já não aplica sua atividade e com isso seu interesse. A atividade, já quite com o ser-aí, é só movimento do espírito particular que não se concebe a si mesmo; mas o saber, ao contrário, está dirigido contra a representação assim constituída, contra esse ser-bem-conhecido; o saber é o agir do *Si universal,* e o interesse do *pensar.*

31 - [Das Bekannte] O bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido,* não é *reconhecido.* E o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está. Um saber desses, com todo o vaivém de palavras, não sai do lugar - sem saber como isso lhe sucede. Sujeito e objeto etc; Deus, natureza, o entendimento, a sensibilidade etc. são sem exame postos no fundamento, como algo bem-conhecido e válido, constituindo pontos fixos tanto para a partida quanto para o retorno. O movimento se efetua entre eles, que ficam imóveis; vai e vem, só lhes tocando a superfície. Assim o apreender e o examinar consistem em verificar se cada um encontra

*** Outras edições têm: Was auf dem Standpunkt... am Ganzem erspart. etc. - O que desse ponto de vista... é poupado no todo etc.**

em sua representação o que dele se diz, se isso assim lhe parece, se é bem-conhecido ou não.

32 - [Das Analysieren] Analisar uma representação, como ordinariamente se processava, não era outra coisa que suprassumir a forma de seu Ser-bem-conhecido. Decompor uma representação em seus elementos originários é retroceder a seus momentos que, pelo menos, não tenham a forma da representação já encontrada, mas constituam a propriedade imediata do Si. De certo, essa análise só vem a dar em *pensamentos*, que por sua vez são determinações conhecidas, fixas e tranquilas. Mas é um momento essencial esse *separado*, que é também inefetivo; uma vez que o concreto, só porque se divide e se faz inefetivo, é que se move. A atividade do dividir é a força e o trabalho do *entendimento*, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta.

O círculo, que fechado em si repousa, e retém como substância seus momentos, é a relação imediata e portanto nada maravilhosa. Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal - o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa - ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu.

A morte - se assim quisermos chamar essa inefetividade - é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinidade, suprassume a imediatez abstraía, quer dizer, a imediatez que é apenas *essente* em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez - que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma.

33 - [Dass das Vorgestellte] O representado se torna propriedade da pura consciência-de-si; mas essa elevação à universalidade

em geral não é ainda a formação cultural completa: é só um aspecto. O gênero de estudos dos tempos antigos difere do dos tempos modernos por ser propriamente a formação da consciência natural. Pesquisando em particular cada aspecto de seu ser-aí, e filosofando sobre tudo que se apresentava, o indivíduo se educava para a universalidade atuante em todos os aspectos do concreto. Nos tempos modernos, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata pronta. O esforço para apreendê-la e fazê-la sua é mais o jorrar-para-fora, não-mediatizado, do interior, e o produzir abreviado do universal, em vez de ser um brotar do universal a partir do concreto e da variedade do ser-aí. Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o suprassumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal.

No entanto é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos fixos, que o ser-aí sensível. O motivo foi dado acima: aquelas determinações têm por substância e por elemento de seu ser-aí o Eu, a potência do negativo ou a efetividade pura; enquanto as determinações sensíveis têm apenas a imediatez abstrata impotente, ou o ser como tal. Os pensamentos se tomam fluidos quando o puro pensar, essa *imediatez* interior, se reconhece como momento; ou quando a pura *certeza* de si mesmo abstrai de si. Não se abandona, nem se põe de lado; mas larga o [que há de] fixo em seu pôr-se a si mesma - tanto o fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças, que postas no elemento do puro pensar partilham dessa incondicionalidade do Eu.

Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tomam *conceitos, e* somente então eles são o que são em verdade: automovimentos, círculos. São o que sua substância é: essencialidades espirituais.

34 - [Diese Bewegung] Esse movimento das essencialidades puras constitui a natureza da cientificidade em geral. Considerado como conexão do conteúdo delas, é a necessidade e a expansão do mesmo num todo orgânico. O caminho pelo qual se atinge o conceito do saber toma-se igualmente, por esse movimento, um vir-a-ser necessário e completo. Assim essa preparação deixa de ser um filosofar casual que se liga a esses ou àqueles objetos, relações e pensamentos da consciência imperfeita, como os que o acaso traz consigo; ou que busca fundar o verdadeiro por raciocínios ziguezagueantes, conclusões e deduções de pensamentos determinados.

Ao contrário, esse caminho abarcará por seu movimento a mundanidade completa da consciência em sua necessidade.

35 - [Eine solche] Tal apresentação constitui, além disso, a *primeira* parte da ciência, porque o ser-aí do espírito, enquanto primeiro, não é outra coisa que o imediato ou o começo; mas o começo ainda não é seu retorno a si mesmo. O *elemento do ser-aí imediato* é, por isso, a determinidade pela qual essa parte da ciência se diferencia das outras. A alusão a essa diferença leva à discussão de alguns pensamentos estabelecidos que costumam apresentar-se a esse respeito.

36 - [Das unmittelbare] O ser-aí imediato do espírito - a *consciência* - tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber. Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, essa oposição recai neles, e então surgem todos como figuras da consciência. A ciência desse itinerário é a ciência da *experiência* que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como *objeto* de seu próprio Si. O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse movimento de tornar-se um *Outro* - isto é, *objeto de seu Si* - e de suprassumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato - quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado - se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso - como é também propriedade da consciência - somente então é exposto em sua efetividade e verdade.

37 - [Die Ungleichheit] A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância - que é seu objeto - é a diferença entre eles, o *negativo* em geral. Pode considerar-se como *falha* dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o *vazio* como o motor. De fato, o que conceberam foi o motor como o *negativo,* mas ainda não o negativo como o Si. Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela - ser uma atividade dirigida contra ela - é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito.

Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto

para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito.

Neste ponto se encerra a Fenomenologia do Espírito. O que o espírito nela se prepara é o elemento do saber. Agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na *forma da simplicidade,* que sabe seu objeto como a si mesma. Esses momentos já não incidem na oposição entre o ser e o saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber - são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade é só diversidade de conteúdo. Seu movimento, que nesse elemento se organiza em um todo, é a *Lógica* ou *Filosofia Especulativa.*

38 - [Weil nun jenes] Uma vez que aquele sistema da experiência do espírito capta somente sua *aparição,* assim parece puramente negativo o processo que conduz através do sistema da experiência à ciência do *verdadeiro* que está na *forma do verdadeiro.* Alguém poderia querer ser dispensado do negativo enquanto *falso* e conduzido sem delongas à verdade; para que enredar-se com o falso? Já se falou acima [da opinião] de que se deve começar, logo de uma vez, com a ciência; vamos aqui responder a isso, a partir de [seu] ponto de vista sobre a natureza do negativo, [que toma] como o falso em geral. As representações a propósito impedem notavelmente o acesso à verdade. Assim teremos ocasião de falar sobre o conhecimento matemático, que o saber não-filosófico considera como o ideal que a filosofia deve esforçar-se para atingir, mas que até agora tentou sem êxito.

39 - [Das Wahre und Falsche] O *verdadeiro* e o *falso* pertencem aos pensamentos determinados que, carentes-de-movimento, valem como essências próprias, as quais, sem ter nada em comum, permanecem isoladas, uma em cima, outra embaixo. Contra tal posição deve-se afirmar que a verdade não é uma moeda cunhada, pronta para ser entregue e embolsada sem mais. Nem *há* um falso, como tampouco há um mal. O mal e o falso, na certa, não são malignos tanto como o demônio, pois deles se fazem *sujeitos* particulares (como aliás também do demónio). Como mal e falso, são apenas *universais-,* não obstante têm sua própria essencialidade, um em contraste com o outro.

O falso - pois só dele aqui se trata - seria o Outro, o negativo da substância, a qual é o verdadeiro, como conteúdo do saber. Mas

a substância mesma é essencialmente o negativo; em parte como diferenciação e determinação do conteúdo, em parte como um diferenciar *simples*, isto é, como Si e saber em geral. É bem possível saber falsamente. Saber algo falsamente significa que o saber está em desigualdade com sua substância. Ora, essa desigualdade é precisamente o diferenciar em geral, é o momento essencial. É dessa diferenciação que provém sua igualdade; e essa igualdade que-veio-a-ser é a verdade.

Mas não é a verdade como se a desigualdade fosse jogada fora, como a escória, do metal puro; nem tampouco como o instrumento que se deixa de lado quando o vaso está pronto; ao contrário, a desigualdade como o negativo, como o Si, está ainda presente ela mesma no verdadeiro como tal, imediatamente. Mas não se pode dizer por isso que o *falso* constitua um momento ou mesmo um componente do verdadeiro. Nesta expressão: "todo o falso tem algo de verdadeiro", os dois termos contam como azeite e água que não se misturam, mas só se unem exteriormente.

Não se devem mais usar as expressões de desigualdade onde o seu ser-outro foi suprassumido -justamente por causa da significação, para designar o momento do *completo ser-outro.* Assim como a expressão da *unidade* do sujeito e do objeto, do finito e do infinito, do saber e do pensamento etc. tem o inconveniente de significar que o sujeito, o objeto etc. são *fora de sua unidade;* e, portanto, na unidade não são o que sua expressão enuncia, do mesmo modo o falso é um momento da verdade, [mas] não mais como falso.

40 - [Der Dogmatismus] O *dogmatismo* - *esse* modo de pensar no saber e no estudo da filosofia - não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecida. A questões como estas - Quando nasceu César? Que estádio era e quanto media? - deve-se dar uma resposta *nítida.* Do mesmo modo, é rigorosamente verdadeiro que no triângulo retângulo o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos. Mas a natureza de uma tal verdade (como a chamam) é diferente da natureza das verdades filosóficas.

41 - [In Ansehung der] No que concerne às verdades *históricas* - para mencioná-las brevemente - enquanto consideradas do ponto de vista exclusivamente histórico, admite-se sem dificuldade que dizem respeito ao ser-aí singular, a um conteúdo sob o aspecto

de sua contingência e de seu arbitrário; - determinações do conteúdo que não são necessárias.

Mas até mesmo verdades nuas, como as supracitadas em exemplo, não são sem o movimento da consciência-de-si. É preciso muito comparar para conhecer uma só delas; há que consultar livros ou pesquisar, seja de que maneira for. Ainda no caso de uma intuição imediata, só será tido como possuindo verdadeiro valor seu conhecimento junto com suas razões; embora o que realmente interesse seja seu resultado puro e simples.

42 - [Was die mathematischen] Quanto às verdades *matemáticas*, ainda seria menos tido como um geômetra quem soubesse os teoremas de Euclides *exteriormente*, sem conhecer suas demonstrações (ou conhecer *interiormente*, para exprimir-se por contraste). Também não seria considerado satisfatório o conhecimento da relação bem conhecida entre os lados do triângulo retângulo, se fosse adquirido medindo muitos triângulos retângulos. Mas a *essencialidade* da demonstração não tem ainda, mesmo no conhecimento matemático, a significação e a natureza de ser um momento do resultado mesmo; ao contrário, no resultado da demonstração some e desvanece. Sem dúvida, como resultado, o teorema é *reconhecido como um teorema verdadeiro.* Mas essa circunstância, que se acrescentou depois, não concerne ao seu conteúdo, mas só à relação para com o sujeito. O movimento da prova matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um agir *exterior* à Coisa.

Assim não é a natureza do triângulo retângulo que se decompõe tal como é representada na construção necessária à demonstração do teorema que exprime sua relação; todo o [processo de] produzir o resultado é um caminho e um meio do conhecimento.

Também no conhecimento filosófico o vir-a-ser do *ser-aí* como *ser-aí* difere do vir-a-ser da *essência* ou da natureza interior da coisa. Mas, primeiro, o conhecimento filosófico contém os dois, enquanto o conhecimento matemático só apresenta o vir-a-ser do *ser-aí,* isto é, do *ser* da natureza da Coisa no *conhecer* como tal. Segundo, o conhecimento filosófico unifica também esses dois movimentos particulares. O nascer interior, ou o vir-a-ser da substância, é inseparavelmente transitar para o exterior ou para o ser-aí; é ser para Outro. Inversamente, o vir-a-ser do ser-aí é o recuperar a si mesmo na essência. O movimento é assim o duplo processo e vir-a-ser do todo; de modo que cada momento põe ao mesmo tempo o outro, e por isso cada qual tem em si, como dois aspectos,

ambos os momentos; e eles, conjuntamente, constituem o todo, enquanto se dissolvem a si mesmos e se fazem momentos seus.

43 - [Im mathematischen] No conhecer matemático, a intelecção é para a Coisa um agir *exterior;* segue-se daí que a verdadeira Coisa é por ele alterada. O meio [desse conhecimento] - a construção e a demonstração - contém proposições verdadeiras; mas também se deve dizer que o conteúdo é falso. No exemplo acima, se desmembra o triângulo, e suas partes são articuladas em outras figuras que a construção faz nele surgir. Só no final se restabelece o triângulo, aquele de que justamente se tratava, mas que foi perdido de vista no processo [da demonstração], reduzido a peças que faziam parte de outras totalidades.

Vemos assim que também nesse ponto ressalta a negatividade do conteúdo, a qual devia ser chamada uma falsidade do conteúdo, com tanta razão como se chama falsidade o desvanecer dos pensamentos, que se tinham por fixos, no movimento do conceito.

44 - [Die eigentliche] Mas a falha própria desse conhecimento afeta tanto o conhecimento mesmo quanto a sua matéria em geral. No que toca ao conhecimento, não parece clara, à primeira vista, a necessidade da construção. Não deriva do conceito do teorema, mas é algo imposto: deve-se obedecer às cegas a prescrição de traçar justamente estas linhas, quando infinitas outras poderiam ser traçadas; sem nada mais saber, acreditar piamente que esse processo é adequado para a conduta da demonstração. Mais tarde se mostra também essa conformidade com o fim, que é só uma conformidade exterior, pelo motivo de que só se manifesta quando feita sua demonstração. Assim, essa demonstração toma um caminho que começa num ponto qualquer, sem se saber que relação tem com o resultado que deve provir. O curso da demonstração assume *estas* determinações e relações e deixa outras de lado, sem que imediatamente se possa ver qual a necessidade [disso]; uma finalidade exterior comanda esse movimento.

45 - [Die Evidenz] A matemática se orgulha e se pavoneia frente à filosofia - por causa desse conhecimento defeituoso, cuja *evidência reside* apenas na pobreza de seu *fim e* da deficiência de sua *matéria;* portanto, um tipo de evidência que a filosofia deve desprezar. *O fim* - ou o conceito - da matemática é a *grandeza.* Essa é justamente a relação inessencial carente-de-conceito. Por isso, o movimento do saber [matemático] passa por sobre a superfície, não toca a Coisa mesma, não toca a essência ou o conceito, e portanto não é um conceber. A *matéria,* onde a matemática preserva um

tesouro gratificante de verdades, é o *espaço* e o *uno.* O espaço é o ser-aí, no qual o conceito inscreve suas diferenças, como num elemento vazio e morto, no qual as diferenças são igualmente imóveis e sem vida. O *efetivo* não é algo espacial, como é tratado na matemática; com tal inefetividade, como são as coisas da matemática, não se ocupa nem a intuição sensível concreta nem a filosofia. Por conseguinte, nesse elemento inefetivo, só há também um Verdadeiro inefetivo; isto é, proposições mortas e rígidas. Em cada uma dessas proposições é possível parar; a seguinte recomeça tudo por sua conta, sem que a primeira se movesse até ela, e sem que assim surgisse uma conexão necessária através da natureza da Coisa mesma.

Além disso, em virtude daquele princípio ou elemento, o saber prossegue pela linha da *igualdade - e* nisso consiste o formal da evidência matemática. Com efeito o morto, porque não se move, não chega à diferença da essência nem à oposição essencial ou desigualdade - e portanto à passagem do oposto no oposto -, nem à passagem qualitativa, imanente; e nem ao automovimento. Pois o que a matemática considera é somente a grandeza, a diferença inessencial: abstrai do fato de que é o conceito que divide o espaço em suas dimensões, e que determina as conexões entre as dimensões e dentro delas. Não considera, por exemplo, a relação da linha com a superfície, e quando compara o diâmetro do círculo com a periferia, choca-se contra a sua incomensurabilidade, quer dizer, uma relação do conceito, um infinito que escapa à sua determinação.

46 - [Die immanente] A matemática imanente, a que chamam de matemática pura, não põe o *tempo* como tempo, frente ao espaço, como a segunda matéria de sua consideração. A matemática aplicada trata de fato do tempo, do movimento e de várias outras coisas efetivas. Mas toma da experiência as proposições sintéticas, isto é, proposições sobre suas relações que são determinadas por meio de seu conceito, e só [com base] nessas pressuposições aplica suas fórmulas.

De tais proposições, a matemática aplicada oferece em abundância o que chama demonstrações: - como a do equilíbrio da alavanca e a da relação entre o espaço e o tempo no movimento da queda livre. Mas que sejam dadas e aceitas como demonstrações, prova apenas a grande necessidade da prova para o conhecimento, pois, quando não tem mais provas, valoriza até sua aparência vazia e ali encontra alguma satisfação. Uma crítica dessas demonstrações seria tão digna de nota quanto instrutiva: de um lado, por expurgar

a matemática dessas bijuterias, e, de outro lado, por mostrar seus limites, e, portanto, a necessidade de um outro saber.

No que concerne ao *tempo*, pensam que deve constituir a matéria da outra parte da matemática pura, em contrapartida com o espaço; mas o tempo é o próprio conceito aí-essente. O princípio da *grandeza* - a diferença carente-de-conceito -, e o princípio da *igualdade* - a unidade abstrata sem-vida - não são capazes de apreender o tempo, essa pura inquietude da vida e diferenciação absoluta. Assim, essa negatividade só se torna a segunda matéria do conhecimento matemático como paralisada, isto é, como o *uno; esse* conhecimento é um agir exterior, que reduz o automovimento à matéria; e nela possui então um conteúdo indiferente, exterior e sem-vida.

47- [Die Philosophie] A filosofia, ao contrário, não considera a determinação *inessencial*, mas a determinação enquanto essencial. Seu elemento e seu conteúdo não é o abstrato e o inefetivo, mas sim o *efetivo*, que se põe a si mesmo e é em si vivente: o ser-aí em seu conceito. É o processo que produz e percorre os seus momentos; e o movimento total constitui o positivo e sua verdade. Movimento esse que também encerra em si o negativo, que mereceria o nome de falso se fosse possível tratar o falso como algo de que se tivesse de abstrair. Ao contrário, o que deve ser tratado como essencial é o próprio evanescente; não deve ser tomado na determinação de algo rígido, cortado do verdadeiro, deixado fora dele não se sabe onde; nem tampouco o verdadeiro como um positivo morto jazendo do outro lado.

A aparição é o surgir e o passar que não surge nem passa, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, *esse* delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustem nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários; quanto são negativos e evanescentes.

Na *totalidade* do movimento, compreendido como [estado de] repouso, o que nele se diferencia e se dá um ser-aí particular é conservado como algo que se *rememora*, cujo ser-aí é o saber de si mesmo; como esse saber é também imediatamente ser-aí.

48 - [Von der Methode] Talvez pareça necessário indicar antes os pontos principais do *método* desse movimento, ou da

ciência. Mas seu conceito já se encontra no que foi dito, e sua apresentação autêntica pertence à Lógica, ou melhor, é a própria Lógica. Pois o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade. Porém, quanto às opiniões em voga até agora sobre o método, devemos ter consciência de que também o sistema das representações relativas ao método filosófico pertence a uma cultura desaparecida. Isso pode soar um tanto arrogante ou revolucionário - um tom de que me sinto bem distante. Porém deve-se observar que a opinião [corrente] já acha pelo menos *antiquado* todo o aparato científico oferecido pela matemática - explicações, divisões, axiomas, séries de teoremas e suas demonstrações, princípios com suas demonstrações e conclusões. Embora sua inutilidade não seja claramente entendida, contudo se faz pouco uso, ou nenhum, desse método: se não é em si desaprovado, também não é estimado. Ora, devemos ter essa pressuposição a respeito do excelente: de que seja aplicado e se faça amar.

Mas não é difícil perceber que essa maneira [de proceder] - expor uma proposição, defendê-la com argumentos, refutar o seu oposto com razões - não é a forma como a verdade pode manifestar-se. A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma; mas aquele método é o conhecer que é exterior à matéria. Por isso, como já notamos, é próprio da matemática e deve-se-lhe deixar, pois tem como princípio a relação de grandeza - relação carente-de-conceito -, e tem como matéria o espaço morto e o Uno igualmente morto. Mas esse método pode continuar a ser utilizado, de maneira mais livre - quer dizer, mais misturado com capricho e contingência - na vida cotidiana, na conversação e na informação histórica, que ficam mais na curiosidade que no conhecimento. Também um prefácio é mais ou menos isso.

A consciência na vida cotidiana tem, em geral, por seu conteúdo, conhecimentos, experiências, sensações de coisas concretas, e também pensamentos, princípios - o que vale para ela como um dado ou então como ser ou essência fixos e estáveis. A consciência, em parte, discorre por esse conteúdo; em parte, interrompe seu [dis]curso, comportando-se como um manipular do mesmo conteúdo, desde fora. Reconduz o conteúdo a algo que parece certo, embora seja só a impressão do momento; e a convicção fica satisfeita quando atinge um ponto de repouso já conhecido.

49 - [Wenn aber die] Mas se a necessidade do conceito exclui o caminho folgado da conversa raciocinante, como também o rígido procedimento do pedantismo científico, seu lugar, como acima lembramos, não deve ser tomado pelo não-método do pressenti-

mento e do entusiasmo, e pelo arbitrário do discurso profético que não só despreza aquela cientificidade, mas a cientificidade em geral.

50 - [Ebensowenig ist] O conceito da ciência surgiu depois que se elevou à sua significação absoluta aquela *forma triádica* que em Kant era ainda carente-de-conceito, morta, e descoberta por instinto. Assim, a verdadeira forma foi igualmente estabelecida no seu verdadeiro conteúdo. Não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica], onde a vemos reduzida a um esquema sem vida, a um verdadeiro fantasma A organização científica [está aí] reduzida a uma tabela.

Já falamos acima desse formalismo de modo geral. Queremos agora expor mais de perto sua maneira de proceder. Julga que concebeu e exprimiu a natureza e a vida de uma figura, quando afirmou como predicado uma determinação do esquema; por exemplo, a subjetividade ou a objetividade, ou então o magnetismo, a eletricidade etc, a contração ou a expansão, o oeste ou o leste etc Coisas semelhantes podem ser multiplicadas ao infinito, pois, nesse procedimento, cada determinação ou figura pode ser reutilizada em outra, como forma ou momento do esquema; e cada uma, agradecida, pode prestar o mesmo serviço à outra. É um círculo de reciprocidades, através do qual não se experimenta o que seja a Coisa mesma, nem o que seja uma nem a outra. Aí se aceitam, por um lado, determinações sensíveis da intuição vulgar, que de certo devem *significar* algo diverso do que dizem; e, por outro lado, o que é em si significante, as determinações puras do pensamento - como sujeito, objeto/substância, causa, universal etc. - são aplicadas tão sem reflexão e sem crítica como na vida cotidiana. Do mesmo modo [se fala de] força e fraqueza, expansão e contração, de tal forma que aquela metafísica é tão a-científica quanto essas representações sensíveis.

51 - [Statt des inneren] Em vez da vida interior e do automovimento de seu ser-aí, essa simples determinidade da intuição - quer dizer, aqui: do saber sensível - se exprime conforme uma analogia superficial. Chama-se *construção* essa aplicação vazia e exterior da fórmula. A tal formalismo toca a mesma sorte de qualquer formalismo. Deve ser bem obtusa a cabeça em que não se possa inculcar, num quarto de hora, a teoria das doenças astênicas, estênicas/e indiretamente astênicas e outros tantos métodos de cura. E como não esperar, com tal ensino, em pouco tempo transformar um curandeiro em doutor? O formalismo da filosofia da natureza pode ensinar que a inteligência é a eletricidade, ou que o animal é o nitrogênio, ou então *igual* ao sul ou ao norte; ou representar isso

tão cruamente como aqui se exprime, ou temperá-lo com mais terminologia. A incompetência poderá sentir-se atônita ante uma força tal que congrega aparências tão distantes uma da outra; ante a violência que sofre o pacato mundo sensível através dessa vinculação que lhe dá assim a aparência de um conceito - embora sem exprimir o que há de mais importante: o conceito mesmo ou o significado da representação sensível.

A incompetência poderá também inclinar-se ante tão profunda genialidade, alegrar-se com a clareza de tais determinações que substituem o conceito abstrato por algo intuitivo e o tornam mais agradável; e felicitar-se por sentir uma afinidade de alma com tão soberana façanha. O truque de tal sabedoria é tão depressa aprendido como é fácil de aplicar; mas sua repetição, quando já está conhecido, é tão insuportável como a repetição de um truque de prestidigitação já descoberto.

O instrumento desse monótono formalismo não é mais difícil de manejar que a paleta de um pintor sobre a qual só houvesse duas cores, digamos, o vermelho *e* o verde, usadas conforme se exigisse para colorir a tela, pintando com uma delas cenas históricas, e, com a outra, paisagens. Difícil decidir o que é maior: a sem-cerimônia com que se pinta tudo que há no céu, na terra e nos infernos com tal sopa de tintas; ou a vaidade pela excelência desse meio-universal: uma coisa serve de apoio à outra. Revestindo tudo o que é celeste e terrestre, todas a figuras naturais e espirituais com um par de determinações do esquema universal, e dessa maneira organizando tudo - o que esse método produz não é nada menos que um "Informe Claro Como o Sol"** sobre o organismo do universo, isto é, uma tabela semelhante a um esqueleto, com cartõezinhos colados, ou uma prateleira de latas com suas etiquetas penduradas num armazém. A tabela é tão clara quanto os exemplos acima; mas como no esqueleto a carne e o sangue foram retirados dos ossos, e como nas latas estão escondidas coisas sem vida, assim também na tabela a essência viva da Coisa está abandonada ou escondida.

Já se fez notar que esse procedimento termina numa pintura absolutamente unicolor porque, ao envergonhar-se das diferenças do esquema, as submerge como se pertencessem à reflexão, na

**** Alusão a um título de Ficht: Sonnenldarer Bericht... [1801].**

vacuidade do absoluto, de modo que se estabeleça a pura identidade, o branco sem-forma. Essa monocromia do esquema e de suas determinações sem vida, essa identidade absoluta e o passar de uma coisa para outra, tudo isso é igualmente entendimento morto e igualmente conhecimento exterior.

52 - [Das Vortreffliche] Mas o excelente não pode escapar ao destino de tornar-se assim sem-vida e sem espírito, esfolado desse modo por um saber carente-de-vida e pela vaidade dele Mais ainda: tem de reconhecer nesse mesmo destino o poder que o excelente exerce sobre as almas, se não sobre os espíritos e também o aprimoramento em direção da universalidade e determinidade da forma, em que sua perfeição consiste; somente ela possibilita que essa universalidade seja usada superficialmente.

53 - [Die Wissenschaft] A ciência só se permite organizar mediante a própria vida do conceito: nela, a determinidade que do esquema é aplicada exteriormente ao ser-aí, constitui a alma semovente do conteúdo pleno. O movimento do essente consiste de um lado, em tornar-se um Outro, e, assim, seu próprio conteúdo imanente; de outro lado, o essente recupera em si esse desenvolvimento ou esse seu ser-aí. Isto é, faz de si mesmo um *momento* e se simplifica em direção à determinidade. A *negatividade é* nesse movimento o diferenciar e o pôr do *ser-aí;* e é, nesse retornar a si ovir-a-ser da *simplicidade determinada.* Dessa maneira, o conteúdo mostra que sua determinidade não é recebida de um outro e pregada nele; mas antes, é o conteúdo que se outorga a determinidade e se situa, de per si, em um momento e em um lugar do todo.

O entendimento tabelador guarda para si a necessidade e o conceito do conteúdo: [tudo] o que constitui o concreto, a efetividade e o movimento vivo da coisa que classifica. Ou melhor- não é que o guarde para si, mas o desconhece; pois se tivesse essa perspicácia, bem que a mostraria. Na verdade, nem sequer conhece sua necessidade, aliás renunciaria a seu esquematizar ou pelo menos só o tomaria por uma indicação-do-conteúdo. De fato tal procedimento só fornece uma indicação-do-conteúdo, e não o conteúdo mesmo.

Uma determinidade, tal como o magnetismo, por exemplo em si concreta ou efetiva, é reduzida a algo morto, pois só é tomada como predicado de outro ser-aí, e não como vida imanente desse ser-ai; ou seja, como o que tem nele sua autoprodução íntima e peculiar, e sua exposição. Levar a cabo essa tarefa suprema - isso o entendimento formal deixa para os Outros. Em vez de penetrar

no conteúdo imanente da coisa, o entendimento lança uma vista geral sobre o todo, e vem pairar sobre um ser-aí singular do qual fala; quer dizer, não o enxerga de modo nenhum.

Entretanto o conhecimento científico requer o abandono à vida do objeto; ou, o que é o mesmo, exige que se tenha presente e se exprima a necessidade interior do objeto. Desse modo, indo a fundo em seu objeto, esquece aquela vista geral que é apenas a reflexão do saber sobre si mesmo a partir do conteúdo. Contudo, submerso na matéria e avançando no movimento dela, o conhecimento científico retorna a si mesmo; mas não antes que a implementação ou o conteúdo, retirando-se em si mesmo e simplificando-se rumo à determinidade, se tenha reduzido a *um* dos aspectos de um ser-aí, e passado à sua mais alta verdade. Através desse processo, o todo simples, que não enxergava a si mesmo, emerge da riqueza em que sua reflexão parecia perdida.

54 - [Dadurch überhaupt] Por este motivo em geral, que a substância é nela mesma sujeito, como acima foi dito, todo o seu conteúdo é sua própria reflexão sobre si. O subsistir ou a substância de um ser-aí é a igualdade-consigo mesmo, já que sua desigualdade consigo seria sua dissolução. Porém a igualdade-consigo-mesmo é a pura abstração; mas esta é o *pensar*. Quando digo: *qualidade*, digo a determinidade simples; por meio da qualidade, um ser-aí é diferente de um outro, ou seja, é um ser-aí; é para si mesmo ou subsiste por meio dessa simplicidade consigo mesmo. Mas por isso é essencialmente o *pensamento.*

Aqui se conceitua que o ser é pensar; aqui incide a intuição que trata de evitar o discurso - habitual e carente-de-conceito - da identidade entre o pensar e o ser. Ora, uma vez que o subsistir do ser-aí é a igualdade-consigo-mesmo ou a pura abstração, ele é a abstração de si por si mesmo, ou é sua desigualdade consigo e sua dissolução - sua própria interioridade e sua retomada em si mesmo - seu vir-a-ser.

Devido a essa natureza do essente, e à medida que o essente tem tal natureza para o saber, este não é uma atividade que manipule o conteúdo como algo estranho, nem é a reflexão sobre si, partindo do conteúdo. A ciência não é um certo idealismo que se introduziu em lugar do dogmatismo *da afirmação,* como o *dogmatismo da asseveração* ou *dogmatismo da certeza de si mesmo.* Mas, enquanto o saber vê seu conteúdo retornar à sua própria interioridade, é antes sua atividade que nele está imersa, por ser tal atividade o Si imanente do conteúdo; ela ao mesmo tempo retorna

a si, pois é a pura igualdade-consigo-mesma no ser-outro. Assim, a atividade do saber é a astúcia que, parecendo subtrair-se à atividade, vê como a determinidade e sua vida concreta constituem um agir que se dissolve e se faz um momento do todo; justamente onde acredita ocupar-se de sua própria conservação e de seu interesse particular.

55 - [Wenn oben die] Apresentamos acima a significação do *entendimento* do lado da consciência-de-si da substância. Mas, pelo que se disse agora, está clara sua significação segundo a determinação da substância como essente. O ser-aí é qualidade, determinidade igual-a-si-mesma ou simplicidade determinada, pensamento determinado: esse é o entendimento do ser-aí. Por isso o ser-aí é *o "nous"* e foi como tal que *Anaxágoras* reconheceu primeiro a essência. Seus sucessores conceberam mais determinadamente a natureza do ser-aí como "eidos" ou "idea", isto é, *universalidade determinada, espécie.* A expressão espécie parece talvez demasiado vulgar e pequena demais para as idéias, para o belo, o sagrado, o eterno, que pululam no tempo atual. Mas, de fato, a idéia não exprime nem mais nem menos que espécie. Ora, vemos hoje com freqüência que é desprezada uma expressão que designa um conceito de maneira determinada, enquanto se prefere outra que envolve de névoa o conceito e assim ressoa mais edificante, talvez apenas porque pertence a um idioma estrangeiro.

Precisamente pelo motivo de ser determinado como espécie, o ser-aí é pensamento simples: o "nous", a simplicidade, é a substância. Graças à sua simplicidade e igualdade-consigo-mesma, a substância aparece como firme e estável. Porém essa igualdade-consigo-mesma é também negatividade, e por isso aquele ser-aí fixo procede à sua própria dissolução. A determinidade, de início, aparenta ser apenas porque se refere a *Outro;* e seu movimento, imposto por uma potência estranha. Mas o que está precisamente contido naquela *simplicidade* do pensar é que a determinidade tem em si mesma o seu ser-outro e que é automovimento; pois tal simplicidade é o pensamento que a si mesmo se move e se diferencia: é a própria interioridade, o puro *conceito.* Portanto, a *inteligibilidade* é, desse modo, um vir-a-ser; e enquanto é esse vir-a-ser, é a *racionalidade.*

56 - [In diese Natur] A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito: nisso consiste a *necessidade lógica* em geral. Só ela é o racional ou o ritmo do todo orgânico: é tanto o *saber* do conteúdo quanto o conteúdo é conceito e essência; ou seja, só a necessidade lógica é o *especulativo.* A figura concreta,

movendo-se a si mesma, faz de si uma determinidade simples; com isso se eleva à forma lógica e é, em sua essencialidade. Seu ser-aí concreto é apenas esse movimento, e é ser-aí lógico, imediatamente. É, pois, inútil aplicar de fora o formalismo ao conteúdo concreto; [pois] esse conteúdo é nele mesmo o passar ao formalismo. Mas [então] o formalismo deixa de ser formalismo, porque a forma é o vir-a-ser inato do próprio conteúdo concreto.

57 - [Diese Natur der] Essa natureza do método científico - por um lado, ser inseparável do conteúdo, e, por outro lado, determinar seu ritmo próprio por si mesmo - tem sua apresentação propriamente dita na filosofia especulativa, como já foi lembrado.

O que foi dito aqui exprime certamente o conceito, mas não tem mais valor que uma asserção antecipada. Sua verdade não se situa nessa exposição, parcialmente narrativa. Por isso mesmo, não pode ser refutada pela asserção contrária: "de que não é assim, mas dessa ou daquela maneira"; nem trazendo à lembrança e narrando representações costumeiras como verdades bem conhecidas e estabelecidas; nem apresentando e asseverando algo novo, tirado do escrínio da intuição divina interior. Frente ao desconhecido, a primeira reação do saber costuma ser um acolhimento desses; para salvaguardar sua liberdade e perspicácia, e a própria autoridade frente à autoridade estranha (pois o que se apreende pela primeira vez parece ter essa forma); mas também para evitar essa aparência ou espécie de vergonha que reside no fato de aprender alguma coisa. Do mesmo modo, no caso de acolhimento favorável do desconhecido, a reação da mesma espécie consiste no que foram, em outra esfera, o discurso e a ação ultra-revolucionários.

[IV]

58 - [Worauf es deswegen] Por conseguinte, o que importa no *estudo* da *ciência* é assumir o esforço tenso do conceito. A ciência exige atenção ao conceito como tal, às determinações simples, por exemplo, do *ser-em-si,* do *ser-para-si,* da *igualdade-consigo-mesmo* etc, já que esses são puros automovimentos tais que se poderiam chamar de almas, se não designasse seu conceito algo mais elevado que isso. Para o hábito de guiar-se por representações é molesta a interrupção que o conceito nelas introduz; sucede o mesmo com o pensar formal que raciocina ziguezagueando entre pensamentos inefetivos.

Esse hábito *merece* o nome de pensamento material, de consciência contingente, imersa somente no conteúdo material, para a qual é custoso ao mesmo tempo elevar da matéria seu próprio Si e permanecer junto a si. Ao contrário, o outro modo de pensar, o raciocinar, é a liberdade [desvinculada] do conteúdo, é a vaidade [exercendo-se] sobre ele. Exige-se da vaidade o esforço de abandonar tal liberdade; e, em vez de ser o princípio motor arbitrário do conteúdo, mergulhar essa liberdade nele, fazer que se mova conforme sua própria natureza, isto é, através do Si como seu próprio conteúdo; e contemplar esse movimento.

Renunciar a suas próprias incursões no ritmo imanente do conteúdo; não interferir nele através de seu arbítrio e de sabedoria adquirida alhures, - eis a discrição que é, ela mesma, um momento essencial da atenção ao conceito.

59 - *[Es sind an dem]* Na atitude raciocinante, dois aspectos devem ser ressaltados - aspectos segundo os quais o pensamento conceituai é o seu oposto. De uma parte, o procedimento raciocinante se comporta negativamente em relação ao conteúdo aprendido; sabe refutá-lo e reduzi-lo a nada. Essa intelecção de que o conteúdo não é assim é algo puramente *negativo:* é o ponto terminal que a si mesmo não ultrapassa rumo a novo conteúdo, mas para ter de novo um conteúdo, deve arranjar *outra* coisa, seja donde for. E a reflexão no Eu vazio, a vaidade do seu saber.

Essa vaidade não exprime apenas que esse conteúdo é vão, mas também que é vã essa intelecção, por ser o negativo que não enxerga em si o positivo. Por conseguinte, uma vez que não ganha como conteúdo sua negatividade, essa reflexão, em geral, não está na Coisa, mas passa sempre além dela; desse modo, com a afirmação do vazio, se afigura estar sempre mais avançada que uma intelecção rica-de-conteúdo. Ao contrário, como já foi mostrado, no pensar conceituai o negativo pertence ao conteúdo mesmo e - seja como seu movimento *imanente e* sua determinação, seja como sua *totalidade - é o positivo.* O que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo *determinado* e portanto é igualmente um conteúdo positivo.

60 - [In Ansehung dessen] Tendo porém em vista que o pensamento raciocinante tem um conteúdo, constituído por representações ou por pensamentos - ou por uma mescla de ambos -, ele possui outro aspecto que lhe dificulta o conceber. Sua natureza característica está estreitamente vinculada à essência da idéia indicada acima, ou melhor, a exprime tal qual se manifesta como o movimento que é o apreender pensante.

No seu comportamento negativo, que acabamos de ver, o próprio pensar raciocinante é o Si ao qual o conteúdo retoma; porém, no seu conhecer positivo, o Si é um *sujeito* representado, com o qual o conteúdo se relaciona como acidente e predicado. Esse sujeito constitui a base à qual o predicado está preso, e sobre a qual o movimento vai e vém. No pensamento conceituai o sujeito comporta-se de outra maneira. Enquanto o conceito é o próprio Si do objeto, que se apresenta como *seu vir-a-ser,* não é um sujeito inerte que sustenha imóvel os acidentes; mas é o conceito que se move, e que retoma em si suas determinações.

Nesse movimento subverte-se até aquele sujeito inerte: penetra nas diferenças e no conteúdo, e em vez de ficar frente a frente com a determinidade, antes a constitui: isto é, constitui o conteúdo diferenciado como também o seu movimento. Assim, a base firme, que o raciocinar tinha no sujeito inerte, vacila; e é somente esse movimento que se torna o objeto.

O sujeito, que implementa seu conteúdo, deixa de passar além dele, e não pode ter mais outros predicados e acidentes. Inversamente, a dispersão do conteúdo é, por isso, reunida sob o Si: o conteúdo não é o universal que, livre do sujeito, pudesse convir a muitos. Assim o conteúdo já não é, na realidade, o predicado do sujeito, mas é a substância: é a essência ou o conceito do objeto do qual se fala. O pensar representativo tem essa natureza de percorrer acidentes e predicados; e com razão os ultrapassa, por serem apenas predicados e acidentes. Mas agora é freado em seu curso, pois o que na proposição tem a forma de um predicado é a substância mesma: sofre o que se pode representar como um contrachoque. Tendo começado do sujeito, como se esse ficasse no fundamento em repouso, descobre que - à medida que o predicado é antes a substância - o sujeito passou para o predicado, e por isso foi suprassumido; e enquanto o que parece ser predicado se tornou uma massa inteira e independente, o pensamento já não pode vaguear livremente por aí, mas fica retido por esse lastro.

Aliás, o sujeito é, de início, posto como o Si fixo e *objetivo,* donde o movimento necessário passa à variedade das determinações ou dos predicados. Aqui entra, no lugar daquele sujeito, o próprio Eu que-sabe - vínculo dos predicados com o sujeito que é seu suporte. Mas enquanto o primeiro sujeito entra nas determinações mesmas e é sua alma, o segundo sujeito - isto é, o Eu

que-sabe - encontra ainda no predicado aquele primeiro sujeito, quando julgava já ter liquidado com ele, e queria retornar a si mesmo para além dele. Em vez de ser o agente no movimento do predicado - como o raciocinar sobre qual predicado deve ser atribuído ao sujeito -, deve, antes, haver-se com o Si do conteúdo; não deve ser para si, mas em união com ele.

61 - [Formell kann das] Formalmente pode exprimir-se assim o que foi dito: a natureza do juízo e da proposição em geral - que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado - é destruída pela proposição especulativa; e a proposição da identidade, em que a primeira se transforma, contém o contrachoque na relação sujeito-predicado.

O conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade do conceito que a destrói é semelhante ao que ocorre no ritmo entre o metro e o acento. O ritmo resulta do balanceamento dos dois e de sua unificação. Assim também, na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não deve anular sua diferença expressa pela forma da proposição; mas antes, sua unidade deve surgir como uma harmonia. A forma da proposição é a manifestação do sentido determinado ou do acento, o qual diferencia o conteúdo que o preenche; porém a *unidade* em que esse acento expira está em que o predicado exprima a substância e em que o próprio sujeito incida no universal.

62 - [Um das Gesagte] Para esclarecer com exemplos o que vai dito, na proposição *"Deus é o ser"* o predicado é o ser: tem uma significação substancial na qual o sujeito se dissolve. Aqui *"ser"* não deve ser predicado, mas a essência; por isso parece que, mediante a posição da proposição, Deus deixa de ser o que é - a saber, sujeito fixo. O pensar, em vez de progredir na passagem do sujeito ao predicado, se sente, com a perda do sujeito, antes freado e relançado ao pensamento do sujeito, pois esse lhe faz falta. Ou seja: o próprio predicado sendo expresso como um sujeito, como o ser, como a *essência* que esgota a natureza do sujeito, o pensar encontra também o sujeito imediatamente no predicado. Então, o pensar está ainda nas profundezas do conteúdo, ou, ao menos, tem presente a exigência de nele se aprofundar; em lugar de manter a livre posição do raciocinar que no predicado vai para si mesmo.

Assim, quando se diz: "o *efetivo* é o *universal"*, o efetivo, como sujeito, some no seu predicado. O universal não deve ter somente a significação do predicado, de modo que a proposição exprima que o efetivo seja universal - mas o universal deve exprimir a

essência do efetivo. Perde assim o pensar seu firme solo objetivo, que tinha no sujeito, quando [estando] no predicado é recambiado ao sujeito, e no predicado não é a si que retorna, e sim ao sujeito do conteúdo.

63 - [Auf diesem ungewohnten] As queixas sobre a incompreensibilidade das obras filosóficas se devem sobretudo a esse freio insólito, quando partem de pessoas que aliás têm nível de instrução adequado para compreendê-las. Vemos, no que foi dito, o motivo de uma censura bem específica e freqüente, de que os escritos filosóficos devem ser lidos mais de uma vez antes de serem compreendidos - censura que deve conter algo de irrefutável e definitivo ao ponto que, se fosse comprovada, não admitiria réplica. Mas, do que acima foi dito, essa questão está situada com clareza. A proposição filosófica, por ser proposição, evoca a idéia da relação costumeira entre sujeito e predicado, e do procedimento habitual do saber. Tal procedimento e a idéia a seu respeito são destruídos pelo conteúdo filosófico; a opinião [corrente] experimenta que se entendia outra coisa e não o que ela supunha; e essa correção, do que opinava, obriga o saber a voltar à proposição e a compreendê-la agora diversamente.

64 - [Eine Schwierigkeit] Uma dificuldade a evitar é a mistura do modo especulativo e do modo raciocinante quando o que se diz do sujeito, ora tem a significação de seu conceito, ora tem apenas a significação de seu predicado ou acidente. Um procedimento estorva o outro, e só conseguirá plasticidade aquela exposição filosófica que excluir rigorosamente a maneira como habitualmente são relacionadas as partes de uma proposição.

65 - [In der Tat] De fato, o pensar não especulativo tem também seu direito, que é válido mas não é levado em conta no modo da proposição especulativa. A suprassunção da forma da proposição não pode ocorrer só de maneira *imediata,* nem mediante o puro conteúdo da proposição. No entanto, esse movimento oposto necessita ter expressão: não deve ser apenas aquela freagem interior, mas esse retornar do conceito a si tem de ser *apresentado.*

Esse movimento - que constitui o que a demonstração aliás devia realizar - é o movimento dialético da proposição mesma. Só ele é o Especulativo *efetivo,* e só o seu enunciar é exposição especulativa. Como proposição, o especulativo é somente a freagem *interior, o* retomo *não aí-essente* da essência a si mesma. Por isso, vemos que as exposições filosóficas com freqüência nos remetem a essa intuição *interior,* e desse modo ficamos privados dessa

exposição dialética que reclamávamos. *A proposição deve* exprimir o *que* é o verdadeiro; mas essencialmente, o verdadeiro é o sujeito: e como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retorna a si. Em qualquer outro conhecer, a demonstração constitui esse lado da expressão da interioridade. Porém, desde que a dialética foi separada da demonstração, o conceito da demonstração filosófica de fato se perdeu.

66 - [Es kann hierüber] Pode-se lembrar a respeito que o movimento dialético tem igualmente proposições como partes ou elementos seus: a dificuldade indicada parece assim voltar sempre, e ser uma dificuldade da Coisa mesma. É semelhante ao que sucede na demonstração ordinária: os fundamentos que utiliza precisam por sua vez de uma fundamentação, e assim por diante até o infinito. Mas essa forma de fundar e de condicionar pertence àquele demonstrar que é diferente do movimento dialético; portanto, pertence ao conhecer exterior. No que toca ao movimento dialético, seu elemento é o conceito puro, e por isso tem um conteúdo que em si mesmo é absolutamente sujeito. Assim, nenhum conteúdo ocorre que se comporte ao modo de um sujeito posto como fundamento, e ao qual advenha sua significação como um predicado: a proposição, imediatamente, é só uma forma vazia. Excetuando o Si intuído sensivelmente ou representado, é sobretudo o nome como nome que indica o sujeito puro, o Uno vazio e carente-de-conceito. Por esse motivo pode ser útil, por exemplo, evitar o nome *"Deus"*, porque essa palavra não é, ao mesmo tempo, imediatamente conceito, mas o nome propriamente dito: o repouso fixo do sujeito que está no fundamento. Ao contrário, por exemplo, o ser, o uno a singularidade, o sujeito etc. designam eles mesmos imediatamente também conceitos.

Aliás, se forem enunciadas verdades especulativas sobre aquele sujeito, seu conteúdo carece de conceito imanente, pois o sujeito só *está* presente como sujeito em repouso, e por essa circunstância tais verdades recebem facilmente a forma de mera edificação. Sob esse aspecto também o obstáculo reside no hábito de entender, segundo a forma da proposição, o predicado especulativo, e não como conceito ou essência; e pode aumentar ou diminuir por culpa da própria exposição filosófica. A apresentação, fiel à visão da natureza do especulativo, deve manter a forma dialética e nada incluir a não ser na medida que é concebido e que é o conceito.

67 - [So sehr als das] Constitui um obstáculo ao estudo da filosofia, tão grande quanto a atitude raciocinante, a presunção -

que não raciocina - das verdades feitas. Seu possuidor não acha preciso retornar sobre elas, mas as coloca no fundamento, e acredita que não só pode exprimi-las, mas também julgar e condenar por meio delas. [Vendo as coisas] por esse lado, é particularmente necessário fazer de novo do filosofar uma atividade séria. Para se ter qualquer ciência, arte, habilidade, ofício, prevalece a convicção da necessidade de um esforço complexo de aprender e de exercitar-se. De fato, se alguém tem olhos e dedos e recebe couro e instrumentos, nem por isso está em condições de fazer sapatos. Ao contrário, no que toca à filosofia, domina hoje o preconceito de que qualquer um sabe imediatamente filosofar e julgar a filosofia, pois tem para tanto padrão de medida na sua razão natural - como se não tivesse também em seu pé a medida do sapato.

Parece mesmo que se põe a posse da filosofia na falta de conhecimentos e de estudo; e que a filosofia acaba quando eles começam. Com freqüência se toma a filosofia por um saber formal e vazio de conteúdo. Não se percebe que tudo quanto é verdade conforme o conteúdo - em qualquer conhecimento ou ciência - só pode merecer o nome de verdade se for produzido pela filosofia. Embora as outras ciências possam, sem a filosofia, com o pensamento raciocinante pesquisar quanto quiserem, elas não são capazes de possuir em si nem vida, nem espírito, nem verdade sem a filosofia.

68-[In Ansehung der] No que concerne à filosofia autêntica - esse longo caminho da cultura, esse movimento tão rico quanto profundo através do qual o espírito alcança o saber -, vemos que são considerados equivalentes perfeitos e ótimos sucedâneos seus a revelação imediata do divino ou o bom senso comum. É algo assim como se faz publicidade da chicória como bom sucedâneo do café.

Não é nada agradável ver a ignorância e a grosseria, sem forma nem gosto - incapazes de fixar o pensamento numa proposição abstrata sequer, e menos ainda no conjunto articulado de várias proposições -, garantindo que são, ora a expressão da liberdade e da tolerância do pensar, ora a genialidade. Genialidade que, como hoje grassa na filosofia, antes grassava igualmente na poesia, como é notório. Porém, quando tinha sentido o produzir de tal genialidade em lugar de poesia, o que engendrava era uma prosa trivial; ou, se saía para além da prosa, discursos desvairados. Assim, hoje, um filosofar natural que se julga bom demais para o conceito, e devido à falta de conceito se tem em conta de um pensar intuitivo e poético, lança no mercado combinações caprichosas de uma força de imaginação somente desorganizada por meio do pensamento -

imagens que não são carne nem peixe; que nem são poesia nem filosofia.

69 - [Dagegen im ruhigeren] Em contrapartida, deslizando no leito tranqüilo do bom senso, o filosofar natural fornece no máximo uma retórica de verdades banais. Quando lhe objetam a insignificância de suas verdades, então replica asseverando que o sentido e o conteúdo estão presentes no seu coração, e devem estar presentes também no coração dos outros. Acredita que, com a inocência do coração, a pureza da consciência e coisas semelhantes já disse a última palavra; contra ela não cabe objeção alguma; além dela nada se pode exigir. Porém o que se deveria fazer era não deixar que o melhor ficasse no mais íntimo, mas trazê-lo desse poço à luz do dia.

Eis um esforço que poderia ser poupado: produzir verdades últimas desse tipo, porque desde muito se encontram, por exemplo, no catecismo, nos provérbios populares etc. Não é difícil apreender tais verdade em sua indeterminidade e em sua distorção, nem muitas vezes mostrar na sua consciência e à sua consciência exatamente o oposto. Mas quando essa consciência tenta arrancar-se à confusão que nela se armou, cai numa nova confusão, e protesta dizendo que indiscutivelmente é assim ou assim, e que tudo o mais é *sofistaria*. Sofistaria é uma palavra-de-ordem do senso comum contra a razão cultivada; do mesmo modo que a ignorância filosófica caracterizou a filosofia, de uma vez por todas, como *"devaneios"*.

Enquanto o senso-comum recorre ao sentimento, - seu oráculo interior - descarta quem não está de acordo com ele. Deve deixar claro que não tem mais nada a dizer a quem não encontra e não sente em si o mesmo; em outras palavras, calca aos pés a raiz da humanidade. Pois a natureza da humanidade é tender ao consenso com outros, e sua existência reside apenas na comunidade instituída das consciências. O anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só poder comunicar-se através do sentimento.

70 - [Wenn nach einem] Caso se indague por uma "via regia" para a ciência, não seria possível indicar nenhuma mais cômoda que a de abandonar-se ao bom senso, e no mais, para andar junto com seu tempo e com a filosofia, ler recensões de obras filosóficas. Ler até mesmo seus primeiros parágrafos, que proporcionam os princípios universais dos quais depende tudo, e os prefácios que, junto com a informação histórica, também oferecem uma apreciação a qual, justamente por ser apreciação, paira por cima do que é

apreciado. Esse caminho ordinário se faz com roupas de casa; porém o sentimento elevado do eterno, do sagrado, do infinito, veste trajes sacerdotais para percorrer um caminho que já é, ele próprio, o ser imediato no centro, a genialidade de profundas idéias originais, e os relâmpagos sublimes do pensamento. Como porém tal profundeza ainda não revela a fonte da essência, esses raios não são ainda o empíreo. Os pensamentos verdadeiros e a intelecção científica só se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria correntes do senso comum, mas um conhecimento cultivado e completo; não é a universalidade extraordinária dos dotes da razão que se corrompe pela preguiça e soberba do gênio; mas sim, é a verdade que se desenvolveu até sua forma genuína, e é capaz de ser a propriedade de toda a razão consciente-de-si.

71 - [Indem ich das] É pois no automovimento do conceito que eu situo a razão de existir da ciência. Vale observar que parecem longe, e mesmo totalmente opostas a esse modo de ver, as representações de nosso tempo sobre a natureza e o caráter da verdade, nos pontos já tocados e em outros. Essa observação parece não prometer aceitação favorável à tentativa de apresentar o sistema da ciência nessa determinação [de automovimento do conceito].

Mas, segundo entendo, muitas vezes já se colocou em seus mitos, sem valor científico, a excelência da filosofia de Platão. Também houve tempos, que até se chamaram "tempos de misticismo visionário" quando a filosofia de Aristóteles era estimada por sua profundeza especulativa, e o Parmênides de Platão, de certo a maior obra-prima da dialética antiga, era tido como a verdadeira revelação e a *expressão positiva da vida divina.* Mesmo então, apesar das muitas perturbações que o *êxtase* produzia, de fato esse êxtase mal entendido não devia ser outra coisa que o *conceito puro.*

Penso, aliás, que tudo que há de excelente na filosofia de nosso tempo coloca seu próprio valor na cientificidade; e embora outros pensem diversamente, de fato, só pela cientificidade a filosofia se faz valer. Então, posso esperar que essa tentativa de reivindicar a ciência para o conceito, e de apresentá-la nesse seu elemento próprio, há de abrir passagem por meio da verdade interior da Coisa. Devemos estar persuadidos que o verdadeiro tem a natureza de eclodir quando chega o seu tempo, e só quando esse tempo chega se manifesta; por isso nunca se revela cedo demais nem encontra um público despreparado. Também devemos convencer-nos de que o indivíduo precisa desse resultado para se confirmar no que para ele é ainda sua causa solitária, e para

experimentar como algo universal a convicção que, de início, só pertence à particularidade.

Nesse ponto, porém, com freqüência há que distinguir entre o público e aqueles que se dão como seus representantes e porta-vozes. O público se comporta de modo diverso e mesmo oposto ao de seus intérpretes, sob muitos aspectos. Se o público benévolo atribui a si mesmo a culpa quando uma obra filosófica não combina com ele, ao contrário, seus intérpretes, convencidos de sua competência, lançam toda a culpa sobre o autor. O efeito que a obra produz no público é muito mais sereno do que nesses "mortos sepultando seus mortos".*

Hoje em dia a intelecção universal é geralmente mais cultivada, sua curiosidade mais alerta, e seu juízo se determina mais rápido, de modo que "os pés daqueles que vão te levar já estão diante da porta".** Entretanto é mister distinguir com freqüência nesse ponto o efeito mais lento que redireciona a atenção cativada por asserções retumbantes e corrige críticas negativas; efeito que prepara para alguns um mundo que será seu, depois de certo tempo; enquanto outros, depois de curto lapso, não terão mais posteridade.

72 - *[Weil übrigens]* Vivemos aliás numa época em que a universalidade do espírito está fortemente consolidada, e a singularidade, como convém, tornou-se tanto mais insignificante; em que a universalidade se aferra a toda a sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. Assim ele deve esquecer-se, como já o implica a natureza da ciência. Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer, o que lhe for possível; mas não se deve exigir muito dele, já que tampouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo.

*** Evangelho de S. Mateus 8,22.**

**** Atos dos Apóstolos 5,9.**

INTRODUÇÃO

73 - [Es ist eme] Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma - ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade, - necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado.

Parece correto esse cuidado, pois há, possivelmente, diversos tipos de conhecimento. Alguns poderiam ser mais idôneos que outros para a obtenção do fim último, e por isso seria possível uma falsa escolha entre eles. Há também outro motivo: sendo o conhecer uma faculdade de espécie e de âmbito determinados, sem uma determinação mais exata de sua natureza e de seus limites, há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade.

Ora, esse cuidado chega até a transformar-se na convicção de que constitui um contra-senso, em seu conceito, todo empreendimento visando conquistar para a consciência o que é em si, mediante o conhecer; e que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória. Pois, se o conhecer é o instrumento para apoderar-se da essência absoluta, logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, mas com ele traga conformação e alteração. Ou então o conhecimento não é instrumento de nossa atividade, mas de certa maneira um meio passivo, através do qual a luz da verdade chega até nós; nesse caso também não recebemos a verdade como é em si, mas como é nesse meio e através dele.

Nos dois casos, usamos um meio que produz imediatamente o contrário de seu fim; melhor dito, o contra-senso está antes em recorrermos em geral a um meio. Sem dúvida, parece possível remediar esse inconveniente pelo conhecimento do modo-de-atuação do *instrumento*, o que permitiria descontar no resultado a contribuição do instrumento para a representação do absoluto que por meio dele fazemos; obtendo assim o verdadeiro em sua pureza. Só que essa correção nos levaria, de fato, aonde antes estávamos. Ao retirar novamente, de uma coisa elaborada, o que o instrumento operou nela, então essa coisa - no caso o absoluto - fica para nós exatamente como era antes desse esforço; que, portanto, foi inútil. Se através do instrumento o absoluto tivesse apenas de achegar-se a nós, como o passarinho na visgueira, sem que nada nele mudasse, ele zombaria desse artifício, se já não estivesse e não quisesse estar perto de nós em si e para si. Pois nesse caso o conhecimento seria um artifício, porque, com seu atarefar-se complexo, daria a impressão de produzir algo totalmente diverso do que só a relação imediata - relação que por isso não exige esforço. Por outra: se o exame do conhecer - aqui representado como um *meio* - faz-nos conhecer a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar a refração no resultado. Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio.

74 - [Inzwischen, wenn die] O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em conta a posição inversa: por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro? De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor, muitas coisas) na base de suas precauções e conseqüências; - verdade que deveria antes 9er examinada. Pressupõe, por exemplo, *representações* sobre o *conhecer* como *instrumento* e *meio* e também uma *diferença entre nós mesmos e esse conhecer*, mas sobretudo, que o absoluto esteja *de um lado* e o *conhecer de outro lado* - para si e separado do absoluto - e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; - suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade.

75 - *[Diese Konsequenz]* Essa conseqüência resulte de que só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto. É possível rejeitar essa conseqüência mediante a distinção entre um conhecimento que não conhece de fato o absoluto, como quer a ciência, e ainda assim é verdadeiro, e o conhecimento em geral, que, embora incapaz de aprender o absoluto, seja capaz de outra verdade. Mas vemos que no final esse falatório vai acabar numa distinção obscura entre um verdadeiro absoluto e um verdadeiro ordinário; e [vemos também] que o absoluto, o conhecer, etc, são palavras que pressupõem uma significação; e há que esforçar-se por adquiri-la primeiro.

76 - [Statt mit dergleichen] Não há por que atormentar-se, buscando resposta a essas representações inúteis e modos de falar sobre o conhecer, como instrumento para apoderar-se do absoluto, ou como meio através do qual divisamos a verdade etc. São relações em que vêm a dar, com certeza, todas essas representações de um absoluto separado do conhecer, ou de um conhecer separado do absoluto. Nem há por que ocupar-se com os subterfúgios que a incapacidade para a ciência deriva dos pressupostos de tais relações, a fim de livrar-se do esforço da ciência e ao mesmo tempo dar a impressão de operosidade séria e rigorosa.

Melhor seria rejeitar tudo isso como representações contingentes e arbitrárias; e como engano o uso - a isso unido - de termos como o absoluto, o conhecer, e também o objetivo e o subjetivo e inúmeros outros cuja significação é dada como geralmente conhecida. Com efeito, dando a entender, de um lado, que sua significação é universalmente conhecida, e, de outro lado, que se possui até mesmo seu conceito, parece antes um esquivar-se à tarefa principal que é fornecer esse conceito. Inversamente, poderia com mais razão ainda poupar-se o esforço de tais representações e modos de falar, mediante os quais se descarta a própria ciência, pois constituem somente uma aparência oca do saber, que desvanece imediatamente quando a ciência entra em cena.

No entanto, a ciência, pelo fato de entrar em cena, é ela mesma uma aparência [fenômeno]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade. Tanto faz neste ponto representar-se que a *ciência* é aparência porque entra em cena ao lado de *outro* [saber], ou dar o nome de "aparecer da ciência" a esses outros saberes não-verdadeiros. Mas a ciência deve libertar-se dessa aparência, e só pode fazê-lo voltando-se contra ela. Pois sendo esse um saber que não é verdadeiro, a ciência nem pode apenas jogá-lo fora - como visão vulgar das coisas, garantindo ser ela um conhecimento totalmente diverso, para o qual aquele outro saber não é absolutamente nada - nem pode buscar nele o pressentimento de um saber melhor. Por essa *asseveração*, a ciência descreveria seu *ser* como sua força; mas o saber não-verdadeiro

apela também para o fato de que *ele é*, e *assevera* que, para ele, a ciência não é nada. *Um* asseverar seco vale tanto como qualquer outro.

A ciência ainda menos pode apelar para o pressentimento melhor, presente no conhecer não-verdadeiro, constituindo ali uma sinalização para a ciência; pois isso seria também de novo apelar para um ser, e, por outro lado, apelar para si mesma conforme o modo em que está no conhecimento não-verdadeiro. Quer dizer, apelaria para um modo deficiente de seu ser, ou seja, para sua aparência, mais do que para si mesma, como é em si e para si. Por esse motivo, aqui deve ser levada adiante a exposição do saber que-aparece [ou saber fenomenal].

77 - [Weil nun diesel] Já que esta exposição tem por objeto exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível porém tomá-la, desse ponto de vista, coma o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma.

78 - [Das natürliche] A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real. Mas à medida que se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade. Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da *dúvida* [Zweifeln] ou, com mais propriedade, caminho de desespero [Veizweilflung]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes.

Ao contrário, a dúvida [que expomos] é a penetração consciente na inverdade do saber fenomenal; para esse saber, o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado. Esse cepticismo, que atingiu a perfeição, não é, pois, o que um zelo severo pela verdade e pela ciência tem a ilusão de ter aprontado e aparelhado para elas, a saber: o *propósito* de não se entregar na ciência à autoridade do pensamento alheio, e só seguir sua própria convicção; ou melhor ainda: tudo produzir por si mesmo, e só ter o seu próprio ato como [sendo] o verdadeiro.

A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência. Aquele "propósito" apresenta essa formação sob o modo simples de um propósito, como imediatamente feita e sucedida. Frente a tal inverdade, no entanto, esse caminho é o desenvolvimento efetivo. Seguir sua própria opinião é, em todo o caso, bem melhor do que abandonar-se à autoridade; mas com a mudança do crer na autoridade para o acreditar na própria convicção, não fica necessariamente mudado o conteúdo mesmo; nem a verdade, introduzida em lugar do erro. A diferença entre apoiar-se em uma autoridade alheia, e firmar-se na própria convicção - no sistema do Visar' e do preconceito - está apenas na vaidade que reside nessa segunda maneira. Ao contrário, o cepticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais. É irrelevante chamá-los próprios ou alheios: enchem e embaraçam a consciência, que procede a examinar *diretamente* [a verdade], mas que por causa disso é de fato incapaz do que pretende empreender.

79 - [Die Vollständigkeit] A *série completa* das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e de sua concatenação mesma. Para fazer inteligível esse ponto, pode-se notar previamente, de maneira geral, que a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente *negativo*. A consciência natural tem geralmente uma visão unilateral assim, sobre este movimento. Um saber, que faz dessa unilateralidade a sua essência, é uma das figuras da consciência imperfeita, que ocorre no curso do itinerário e que ali se apresentará. Trata-se precisamente do cepticismo, que vê sempre no resultado somente o *puro nada*, e abstrai de que esse nada é determinadamente o nada *daquilo de que resulta*. Porém o nada, tomado só como o nada daquilo donde procede, só é de fato o resultado verdadeiro: é assim um nada *determinado* e tem um *conteúdo*.

O cepticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente - e que novo seja esse - para jogá-lo no abismo vazio. Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é - como negação *determinada* -, é que então já surgiu

uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo.

80 - [Das Ziel aber ist] Entretanto, o saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito.

Assim, o processo em direção a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente. O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu *conceito;* por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e - já que este limite lhe pertence - é o ir além de si mesma. Junto com o singular, o além é posto para ela; embora esteja ainda apenas *ao lado* do limitado como no caso da intuição espacial.

Portanto, essa violência que a consciência sofre - de se lhe estragar toda a satisfação limitada-vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso: se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia. Ou então, caso se apóie no sentimentalismo, que garante achar tudo *bom a seu modo,* essa garantia sofre igualmente violência por parte da razão, que acha que algo não é bom, justamente por ser um modo. Ou seja: o medo da verdade poderá ocultar-se de si e dos outros por trás da aparência de que é um zelo ardente pela verdade, que lhe toma difícil e até impossível encontrar outra verdade que não aquela única vaidade de ser sempre mais arguto que qualquer pensamento - que se possua vindo de si mesmo ou de outros. Vaidade essa capaz de tomar vã toda a verdade, para retomar a si mesma e deliciar-se em seu próprio entendimento; dissolve sempre todo o pensamento, e só sabe achar seu Eu árido em lugar de todo o conteúdo. Esta é uma satisfação que deve ser abandonada a si mesma, pois foge o universal e somente procura o Ser-para-si.

81 - [Wie dieses vorläufig] Dito isso, de forma preliminar e geral sobre o modo e a necessidade do processo, pode ser útil mencionar algo sobre o *método do desenvolvimento.* Parece que essa exposição, representada como um *procedimento* da *ciência* em

relação ao saber *fenomenal* e como *investigação* e *exame da realidade do conhecer,* não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como *padrão de medida.* Pois o exame consiste em aplicar ao que é examinado um padrão aceito, para decidir, conforme a igualdade ou desigualdade resultante, se a coisa está correta ou incorreta. A medida em geral, e também a ciência, se for a medida, são tomadas como a *essência* ou como o *em si.* Mas nesse ponto, onde a ciência apenas está surgindo, nem ela nem seja o que for se justifica como a essência ou o *em si.* Ora, sem isso, parece que não pode ocorrer nenhum exame.

82 - [Dieser Widerspruch] Essa contradição e sua remoção se darão a conhecer de modo mais determinado se recordarmos primeiro as determinações abstratas do saber e da verdade, tais como ocorrem na consciência. Pois a consciência *distingue* algo de si e ao mesmo tempo se *relaciona* com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo *para a consciência.* O aspecto determinado desse *relacionar-se* - ou do *ser* de algo *para uma consciência* - é o *saber.*

Nós porém distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como *essente,* mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se *verdade.* O que está propriamente nessas determinações não nos interessa [discutir] mais aqui; pois à medida que nosso objeto é o saber fenomenal, suas determinações são também tomadas como imediatamente se apresentam; e, sem dúvida, que se apresentam como foram apreendidas.

83 - [Untersuchen wir nun] Se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber é *em si.* Só que nesta investigação ele é *nosso* objeto: é *para nós.* O Em-si do saber resultante dessa investigação seria, antes, seu ser *para nós:* o que afirmássemos como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele. A essência ou o padrão de medida estariam em nós, e o [objeto] a ser comparado com ele e sobre o qual seria decidido através de tal comparação não teria necessariamente de reconhecer sua validade.

84 - [Aber die Natur] Mas a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se toma uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência.

Há na consciência um *para um* Outro, isto é, a consciência tem nela a *determinidade* do momento do saber. Ao mesmo tempo, para a consciência, esse Outro não é somente *para ela*, mas é também fora dessa relação, ou seja, é *em si:* o momento da verdade. Assim, no que a consciência declara dentro de si como o *Em-si* ou o verdadeiro, temos o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber.

Se chamarmos o *saber, conceito;* e se a essência ou o *verdadeiro* chamarmos essente ou *objeto,* então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. Mas chamando *a essência* ou o Em-si do *objeto, conceito,* e ao contrário, entendendo por *objeto* o conceito enquanto *objeto* - a saber como é *para um Outro* - então o exame consiste em ver se o objeto corresponde ao seu conceito. Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, *conceito* e *objeto, ser-para-um-Outro* e *ser-em-si-mesmo,* incidem no interior do saber que investigamos. Portanto não precisamos trazer conosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação *nossos* achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é *em si* e *para si.*

85 - [Aber nicht nur] Uma achega de nossa parte se torna supérflua segundo esse aspecto, em que conceito e objeto, o padrão de medida e o que deve ser testado estão presentes na consciência mesma. Aliás, somos também poupados da fadiga da comparação entre os dois, e do *exame* propriamente dito. Assim, já que a consciência se examina a si mesma, também sob esse aspecto, só nos resta o puro observar.

Com efeito, a consciência, por um lado, é consciência do objeto; por outro, consciência de si mesma: é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência de seu saber da verdade. Enquanto ambos são *para a consciência, ela* mesma é sua comparação: é para *ela mesma* que seu saber do objeto corresponde ou não a esse objeto.

O objeto parece, de fato, para a consciência, ser somente tal como ela o conhece. Parece também que a consciência não pode chegar por detrás do objeto, [para ver] como ele é, *não para ela,* mas como é *em si;* e que, portanto, também não pode examinar seu saber no objeto. Mas justamente porque a consciência sabe em geral sobre um objeto, já está dada a distinção entre [um momento de] algo que é, *para a consciência,* o *Em-si,* e um momento que é o

saber ou o ser do objeto *para* a consciência. O exame se baseia sobre essa distinção que é uma distinção dada. Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto. Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se toma também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber.

Com isso, vem-a-ser para a consciência: o que antes era o *Em-si* não é em si, - ou seja, só era em *si para ela.* Quando descobre portanto a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame.

O exame não é só um exame do saber, mas também de seu padrão de medida.

86 - [Diese dialektische Bewegung] Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele *surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência.* Em relação a isso, no processo acima considerado há ainda que ressaltar um momento por meio do qual será lançada nova luz sobre o aspecto científico da exposição que vem a seguir.

A consciência sabe *algo:* esse objeto é a essência ou o *Em-si.* Mas é também o *Em-si* para a consciência; com isso entra em cena a ambigüidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro *Em-si;* o segundo, o *ser-para-ela desse Em-si.* Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto. Só que, como foi antes mostrado, o primeiro objeto se altera ali para a consciência; deixa de ser o Em-si e se toma para ela um objeto tal, que só *para a consciência* é o *Em-si.* Mas, sendo assim, o *ser-para-ela desse Em-si* é o verdadeiro; o que significa, porém, que ele é a *essência* ou é seu *objeto.* Esse novo objeto contém o aniquilamento [nadidade] do primeiro; é a experiência feita sobre ele.

87 - [An dieser Darstellung] Nessa apresentação do curso da experiência há um momento em que ela não parece corresponder ao que se costuma entender por experiência: justamente a transição do primeiro objeto e do seu saber ao outro objeto *no qual* se diz que a experiência foi feita. Apresentou-se como se o saber do

primeiro objeto - ou o para-a-consciência do primeiro Em-si deves-se tornar-se, ele mesmo, o segundo objeto. Mas, ao contrário, parece que nós fazemos a experiência da inverdade de nosso primeiro conceito, *em um outro objeto,* que encontramos de modo um tanto casual e extrínseco; e dessa forma só nos toca o puro *apreender* do que é em si e para si.

Ora, do ponto de vista exposto, mostra-se o novo objeto como vindo-a-ser mediante uma *reversão da consciência* mesma. Essa consideração da Coisa é uma achega de nossa parte, por meio da qual a série das experiências se eleva a um processo científico; mas, para a consciência que examinamos, essa consideração não tem lugar. De fato porém ocorre a mesma situação já vista acima, quando falamos da relação dessa exposição com o cepticismo: a saber, cada resultado que provém de um saber não verdadeiro não deve desaguar em um nada vazio, mas tem de ser apreendido necessariamente como nada *daquilo de que resulta:* um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro.

É assim que o processo aqui se desenvolve: quando o que se apresentava primeiro à consciência como objeto, para ela se rebaixa a saber do objeto - e o *Em-si* se torna um ser-para-a-consdáncia *do Em-si, - esse* é o novo objeto, e com ele surge também uma nova figura da consciência, para a qual a essência é algo outro do que era para a figura precedente. E a essa situação que conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade. Só essa necessidade mesma - ou a *gênese* do novo objeto - se apresenta à consciência sem que ela saiba como lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas. Portanto, no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós,* que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência. Mas o *conteúdo* do que para nós vem surgindo é *para a consciência:* nós compreendemos apenas seu [aspecto] formal, ou seu surgir puro. *Para ela,* o que surge só é como objeto; *para nós,* é igualmente como movimento e vir-a-ser.

88 - [Durch diese Notwendigkeit] É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é *ciência ele* mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da *experiência da consciência.*

89 - [Die Erfahrung] A experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito. Seus momentos se apresentam assim nessa determinidade peculiar, de não serem momentos abstratos ou puros, mas sim, tais como são para a consciência ou como a mesma aparece em sua relação para com eles; por isso os momentos do lodo *são figuras da consciência.*

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a *de* estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto.

CONSCIÊNCIA

- I -
A certeza, sensível ou: o Isto ou o Visar

90 - [Das Wissen, welches] O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - *saber* do *imediato* ou do *essente.* Devemos proceder também de forma *imediata* ou *receptiva,* nada mudando assim na maneira como ele se oferece, e afastando de nosso apreender o conceituar.

91 - [Der konkrete Inhalt] O conteúdo concreto da *certeza sensível* faz aparecer imediatamente essa certeza como o *mais rico* conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite; nem *fora,* se percorremos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se *penetramos* pela divisão no *interior* de um fragmento tomado dessa plenitude. Além disso, a *certeza,* sensível aparece como a *mais verdadeira,* pois do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si.

Mas de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele *é.* Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu,* ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este, e* o objeto, igualmente apenas como puro *isto.* Eu, *este,* estou certo *desta* Coisa; não porque Eu, enquanto consciência, me tenha desenvolvido, e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque *a Coisa de* que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja um rico

relacionamento em si mesma, ou uma multiforme relação para com outros.

Ora, os dois [termos] nada têm a ver com a verdade da certeza sensível; nem o Eu nem a coisa tem aqui a significação de uma mediação multiforme. O Eu não tem a significação de um multiforme representar ou pensar, nem a Coisa uma significação de uma multidão de diversas propriedades; ao contrário, a Coisa *é,* e ela *é* somente porque *é.* A Coisa *é:* para o saber sensível isso é o essencial: esse puro *ser,* ou essa imediatez simples, constitui sua *verdade.* A *certeza* igualmente, enquanto *relação,* é pura relação *imediata.* A consciência é *Eu,* nada mais: um puro *este.* O singular sabe o puro *este,* ou seja, sabe o *singular.*

92 - [An dem reinen Sein] No entanto, há muita coisa ainda em jogo, se bem atendemos, no *puro ser* que constitui a essência dessa *certeza, e* que ela enuncia como sua verdade. Uma certeza sensível efetiva não é apenas essa pura imediatez, mas é um *exemplo* da mesma. Entre as diferenças sem conta que ali se evidenciam, achamos em toda a parte a diferença-capital, a saber: que nessa certeza ressaltam logo para fora do puro ser os dois *estes* já mencionados: um *este,* como *Eu,* e um *este* como *objeto.*

Para nós, refletindo sobre essa diferença, resulta que tanto um como o outro não estão na *certeza* sensível apenas *de modo imediato,* mas estão, ao mesmo tempo, *mediatizados.* Eu tenho a *certeza por meio de* um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na *certeza mediante* um outro, a saber, mediante o Eu.

93 - [Diesen Unterschied] Essa diferença entre a essência e o exemplo, entre a imediatez e a mediação, quem faz não somos nós apenas, mas a encontramos na própria certeza sensível; e deve ser tomada na forma em que nela se encontra, e não como nós acabamos de determiná-la. Na certeza sensível, um momento é posto como o essente simples e imediato, ou como a essência: o *objeto.* O outro momento, porém, é posto como o inessencial e o mediatizado, momento que nisso não é *em-si,* mas por meio de um Outro: o Eu, *um saber,* que sabe o objeto só porque *ele* é; saber que pode ser ou não. Mas o objeto é o verdadeiro e a essência: ele *é,* tanto faz que seja conhecido ou não. Permanece mesmo não sendo conhecido - enquanto o saber não é, se o objeto não é.

94 - [Der Gegenstand ist] O objeto portanto deve ser exami-, nado, a ver se é de fato, na certeza sensível mesma, aquela essência que ela lhe atribui; e se esse seu conceito - de ser uma essência - corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível.

Nós não temos, para esse fim, de refletir sobre o objeto, nem indagar o que possa ser em verdade; mas apenas de considerá-lo como a certeza sensível o tem nela.

95 - [Sie ist also setbst] Portanto, a própria *certeza sensível* deve ser indagada: *Que é o isto?* Se o tomamos no duplo aspecto de seu ser, como o *agora* e como o *aqui,* a dialética que tem nele vai tomar uma forma tão inteligível quanto o ser mesmo. À pergunta: *que é o agora?* respondemos, por exemplo: o *agora é a noite.* Para tirar a prova da verdade dessa *certeza* sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, *agora, neste meio-dia,* a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia.

96 - [Das Itzt, welches Nacht] O agora que é noite foi *conservado,* isto é, foi tratado tal como se ofereceu, como um essente; mas se mostra, antes, como um não-essente. O *agora* mesmo, bem que se mantém, mas como um agora que não é noite. Também em relação ao dia que é agora, ele se mantém como um agora que não é dia, ou seja, mantém-se como um *negativo* em geral.

Portanto, esse agora que se mantém não é um imediato, mas um mediatizado, por ser determinado como o que permanece e se mantém *porque* outro - ou seja, o dia e a noite - não é. Com isso, o agora é tão simples ainda como antes: *agora; e* nessa simplicidade é indiferente àquilo que se joga em torno dele.,Como o dia e a noite não são o seu ser, assim também ele não é o dia e a noite; não é afetado por esse seu ser-Outro.

Nós denominamos um *universal* um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo - um *não-isto* -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível.

97 - [Als ein Allgemeines] Enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos *é: isto,* quer dizer, o *isto universal-,* ou então: *ele é,* ou seja, o *ser em geral* Com isso, não nos *representamos,* de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas *enunciamos* o universal; ou por outra, não falamos pura e simplesmente tal como nós o *'visamos'* na *certeza* sensível. Mas, como vemos, p mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar, e* porque o universal é o verdadeiro da *certeza* sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que *'visamos'.*

98 - [Es wird derselbe] O mesmo sucede com a outra forma do isto, com o *aqui.* O *aqui,* por exemplo, é a *árvore.* Quando me viro, essa verdade desvaneceu, e mudou na oposta: o *aqui não é uma árvore,* mas antes uma *casa.* O próprio *aqui* não desvanece, mas *é* algo que fica, no desvanecer da casa, da árvore etc; e indiferente quanto a ser casa ou árvore. Assim o *isto* se mostra de novo como *simplicidade mediatizada,* ou como *universalidade.*

99-[Dieser sinnlichen] Portanto, o *puro ser* permanece como essência dessa certeza sensível, enquanto ela mostra em si mesma o universal como a verdade do seu objeto; mas não como imediato, e sim como algo a que a negação e a mediação são essenciais. Por isso, não é o que *'visamos'* como *ser,* mas é o *ser* com a *determinação de ser* a abstração ou o puro universal. *Nosso 'visar',* para o qual o verdadeiro da certeza sensível não é o universal, é tudo quanto resta frente a esses *aqui e agora* vazios e indiferentes.

100- [Vergleichen wir das] Comparando a relação, em que o *saber e o objeto* surgiram primeiro, com a relação que estabelecem, uma vez chegados a esse resultado, [vemos que] a relação se inverteu. O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível; pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no *'visar'* [meinem/Meinen]: o objeto é porque *Eu* sei dele. Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda suprassumida, se não apenas recambiada ao Eu. Vejamos o que a experiência nos mostra sobre sua realidade.

101 - [Die Kraft ihrer] Agora, pois, a força de sua verdade está no Eu, na imediatez do meu *ver, ouvir etc.* O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos, é evitado porque *Eu* os mantenho. O *agora é dia* porque Eu o vejo; o *aqui é uma árvore* pelo mesmo motivo. Porém a *certeza* sensível experimenta nessa relação a mesma dialética que na anterior. *Eu, este,* vejo a árvore e *afirmo a árvore como o aqui* mas um *outro Eu* vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra.

102- [Was darin nicht] O que nessa experiência não desvanece *éoEu* como *universal:* seu ver, nem é um ver da árvore, nem

o dessa casa; mas é um ver simples que embora mediatizado pela negação dessa casa etc, se mantém simples e indiferente diante do que está em jogo: a casa, a árvore. O Eu é só universal, como *agora, aqui, ou isto,* em geral. Viso', de certo, um *Eu singular,* mas como não posso dizer o que Viso' no agora, no aqui, também não o posso no Eu. Quando digo: *este aqui, este agora,* ou um *singular,* estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular.* Igualmente quando digo: *Eu, este Eu singular,* digo *todo Eu* em geral; cada um é o que digo: *Eu, este Eu singular.*

Quando se apresenta à ciência, como pedra de toque, - diante da qual não poderia de modo algum sustentar-se, - a exigência de deduzir, construir, encontrar a priori (ou seja como for) o que se chama *esta coisa* ou *um este homem,* então seria justo que a exigência *dissesse* qual é *esta* coisa, ou qual é *este* Eu que ela Visa'; porém é impossível dizer isso.

103- [Die sinnliche Gewissheit] A *certeza* sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no Eu, e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro, pois o que 'viso' em ambos é, antes, um inessencial. Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora, o aqui, e o Eu - que 'viso' - não se sustêm, ou não *são.* Com isso chegamos a [esse resultado de] pôr como *essência* da própria *certeza* sensível o seu *todo,* e não mais apenas um momento seu - como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao Eu, e depois o Eu. Assim, é só a certeza sensível *toda* que se mantém em si como *imediatez,* e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente.

104- [Diese reine Unmittelbarkeit] Portanto não interessa a essa imediatez pura o ser-Outro do aqui como árvore, que passa para um aqui que é não-árvore, nem o ser-Outro do agora como dia, que passa para um agora que é noite; nem um outro Eu com algo outro por objeto. A verdade dessa imediatez se mantém como - relação que-fica-igual a si mesma, que entre o Eu e o objeto não faz distinção alguma de essencialidade e inessencialidade; por isso também nela em geral não pode penetrar nenhuma diferença.

Eu, este, afirmo assim o aqui como árvore, e não me viro de modo que o aqui se tornaria para mim uma não-árvore. Também não tomo conhecimento de que um outro Eu veja o aqui como não-árvore, ou que Eu mesmo em outra ocasião tomasse o aqui como não-árvore, e o agora como não-dia. Eu, porém, sou um puro intuir; eu, quanto a mim, fico nisto: o agora é dia; ou então neste

outro: o aqui é árvore. Também não comparo o aqui e o agora um com o outro, mas me atenho firme a *uma* relação imediata: o agora é dia.

105- [Da hiemit diese] Já que essa certeza sensível não quer mais dar um passo em nossa direção - quando lhe fazemos notar um agora que é noite ou um Eu para quem é noite -, vamos a seu encontro e fazer que nos indique o agora que é afirmado. Temos de fazer que nos *indique,* pois a verdade dessa relação imediata é a verdade *desse* Eu, que se restringe a um *agora* ou a um *aqui.* A verdade desse Eu não teria a mínima significação se a captássemos *posteriormente* ou se ficássemos *distante* dela; pois lhe teríamos suprassumido a imediatez que lhe é essencial. Devemos, portanto, penetrar no mesmo ponto do tempo ou do espaço, mostrá-los a nós, isto é, fazer de nós [um só e] o mesmo com esse Eu que-sabe com certeza. Vejamos assim como está constituído o imediato que nos é indicado.

106 - [Es wird das Itzt] O *agora* é indicado: - *este agora. Agora:* já deixou de ser enquanto era indicado. O *agora* que é, é um outro que o indicado. E vemos que o agora é precisamente isto: enquanto é, já não ser mais. O agora, como nos foi indicado, é um *que-já-foi* - e essa é sua verdade; ele não tem a verdade do ser. E porém verdade que já foi. Mas o *que foi* é, de fato, *nenhuma essência* [Kein Wesen/gewesen]. *Ele não é;* e era do ser que se tratava.

107 - [Wir sehen also] Vemos, pois, nesse indicar só um movimento e o seu curso - que é o seguinte:

1) indico o agora, que é afirmado como o verdadeiro; mas o indico como o-que-já-foi, ou como um suprassumido. Suprassumo a primeira verdade, e:

2) agora afirmo como segunda verdade que ele *foi,* que está suprassumido.

3) mas o-que-foi não é. Suprassumo o ser-que-foi ou o ser-suprassumido - a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que *o agora é.*

O agora e o indicar do agora são assim constituídos que nem o agora nem o indicar do agora são um Simples imediato, e sim um movimento que contém momentos diversos. Põe-se *este,* mas é *um Outro* que é posto, ou seja, o este é suprassumido. Esse *ser-Outro,* ou suprassumir do primeiro, é, por sua vez, *suprassumido de novo,* e assim retoma ao primeiro. No entanto, esse primeiro refletido em

si mesmo não é exatamente o mesmo que era de início, a saber, um *imediato;* ao contrário, é propriamente *algo em si refletido* ou um *simples,* que permanece no ser-Outro o que ele é: um agora que é absolutamente muitos agoras; e esse é o verdadeiro agora, o agora como simples dia que tem em si muitos agoras [ou] horas. E esse agora - uma hora - é também muitos minutos, e esse agora igualmente muitos agoras, e assim por diante.

Assim, o *indicar* é ele mesmo, o movimento que exprime o que em verdade é o agora, a saber: um resultado ou uma pluralidade de agoras rejuntados; e o indicar é o experimentar que o agora é [um] *universal.*

108 - [Das aufgezeigte Hier] O *aqui indicado,* que retenho com firmeza, é também um *este* aqui que de fato *não é este* aqui mas um diante e atrás, um acima e abaixo, um à direita e à esquerda' O acima, por sua vez, é também esse múltiplo ser-Outro, com acima, abaixo etc. O aqui que deveria ser indicado desvanece em outros aquis; mas esses desvanecem igualmente. O indicado, o retido, o permanente, é um *este negativo,* que só *é* tal porque os aquis são tomados como devem ser, mas nisso se suprassumem, constituindo um complexo simples de muitos aquis.

O aqui que foi 'visado', seria o ponto; mas ele não *é.* Porém ao ser indicado como essente, o indicar mostra que não é um saber imediato, e sim um movimento, desde um aqui 'visado', através de muitos aquis, rumo ao aqui universal; e, como o dia é uma pluralidade simples de agoras, esse aqui universal é uma multiplicidade simples de aquis.

109 - [Es erhellt, dass] É claro que a dialética da certeza sensível não é outra coisa que a simples história de seu movimento ou de sua experiência; e a certeza sensível mesma não é outra coisa que essa história apenas. A consciência natural por esse motivo atinge sempre esse resultado, que nela é o verdadeiro, e disso faz experiência; mas torna sempre a esquecê-lo também, e começa de novo o movimento desde o início.

É, pois, de admirar que se sustente contra essa experiência, como experiência universal - mas também como afirmação filosófica, e de certo como resultado do cepticismo - que a realidade ou o ser das coisas externas, enquanto *estas* ou enquanto sensíveis, tem uma verdade absoluta para a consciência. Uma afirmação dessas não sabe o que diz; não sabe que diz o contrário do que quer dizer.

A verdade do *isto* sensível para a consciência tem de ser uma experiência universal; mas o que é experiência universal é, antes, o contrário. Qualquer consciência suprassume de novo uma verdade do tipo: o *aqui é uma árvore* ou: o *agora é meio-dia,* e enuncia o contrário: o aqui *não* é uma árvore, *mas* uma casa. A consciência também suprassume logo o que é afirmação de um isto sensível, nessa afirmação que suprassume a primeira. Assim, em toda certeza sensível só se experimenta, em verdade, o que já vimos: a saber, o *isto* como um *universal,* - o contrário do que aquela afirmação garante ser experiência universal.

Quanto a essa alusão à experiência universal, que se nos permita antecipar uma consideração atinente à prática. Nesse sentido pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola inferior da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses mistérios não só chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero. O iniciado, consuma, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, vê-las consumarem seu aniquilamento. Nem mesmo os animais estão excluídos dessa sabedoria, mas antes, se mostram iniciados no seu mais profundo; pois não ficam diante das coisas sensíveis como em si essentes, mas desesperando dessa realidade, e na plena certeza de seu nada, as agarram sem mais e as consomem. E a natureza toda celebra como eles esses mistérios revelados, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis.

110 - [Die, welche solche] Entretanto, conforme notamos anteriormente, os que colocam tal afirmação dizem imediatamente o contrário do que 'visam' - fenômeno esse que é talvez o mais capaz de levar à reflexão sobre a natureza da certeza sensível. Falam do ser-aí de objetos *externos,* que poderiam mais propriamente ser determinados como coisas *efetivas,* absolutamente *singulares, de todo pessoais,* individuais; cada uma delas não mais teria outra que lhe fosse absolutamente igual. Esse ser-aí teria absoluta certeza e verdade. Visam' *este* pedaço de papel no qual escrevo *isto,* ou melhor, escrevi; mas o que 'visam', não dizem. Se quisessem *dizer* efetivamente este pedaço de papel que Visam' - e se *quisessem dizer* [mesmo] - isso seria impossível, porque o isto sensível, que é 'visado', é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. He seria decomposto numa tentativa efetiva para dizê-lo; os que tivessem começado sua descrição não a poderiam completar, mas deveriam deixá-la para outros, que no fim admiti-

riam que falavam de uma coisa que não *é*. '*vi*sam', pois, de certo, *este* pedaço de papel, que aqui é totalmente diverso do que se falou acima; falam, porém, de *coisas* efetivas, *objetos sensíveis* ou *externos,* essências *absolutamente singulares* etc. Quer dizer: é só o *universal* que falam dessas coisas. Por isso, o que se chama indizível não é outro que o não-verdadeiro, não-racional, puramente 'visado'.

Quando o que se diz de uma coisa é apenas que é uma *coisa efetiva,* um *objeto externo, então* ela é enunciada somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais sua igualdade que sua diferença com todas as outras. Quando digo: uma *coisa singular,* eu a enuncio antes como de todo *universal,* pois uma coisa singular todas são; e igualmente, *esta* coisa é tudo que se quiser. Determinando mais exatamente, como *este pedaço de papel,* nesse caso, *todo* e *cada* papel é um *este* pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal.

O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o 'visar', de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra.* Mas se eu quiser vir-lhe em auxílio, *indicando este* pedaço de papel, então faço a experiência do que é, de fato, a verdade da *certeza* sensível: eu o indico como um *aqui* que é um aqui de outros aquis, ou que nele mesmo é um *conjunto simples* de muitos *aquis,* isto é, um universal. Eu o tomo como é em verdade, e em vez de saber um imediato, eu o apreendo verdadeiramente: [eu o percebo].*

*** Trocadilho em alemão: nehme wahr/wahmehmen.**

A Percepção
ou: a coisa e a ilusão

111- [Die unmittelbare] A certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o *isto.* A percepção, ao contrário, toma como universal o que para ela é o essente. Como a universalidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal.

Para nós esse princípio *emergiu* [como resultado]; por isso, nosso apreender da percepção não é mais um apreender aparente, [fenomenal], como o da certeza sensível, mas sim um apreender necessário. No emergir do princípio, ao mesmo tempo vieram-a-ser os dois momentos que em sua aparição [fenomenal] apenas *ocorriam fora,* a saber - um, o movimento do indicar; outro, o mesmo movimento, mas como algo simples: o primeiro, o *perceber, o* segundo o *objeto. O* objeto, conforme a essência, é o mesmo que o movimento: este é o desdobramento e a diferenciação dos momentos, enquanto o objeto é seu Ser-reunido-num-só. Para nós - ou em si -, o universal como princípio é a *essência* da percepção, e frente a essa abstração os dois momentos diferenciados - o percebente e o percebido - são o *inessencial.*

De fato porém, por serem ambos o universal ou a essência, os dois são essencialmente. Mas enquanto se relacionam como opostos um ao outro, somente um pode ser o essencial na relação; e tem de se repartir entre eles a distinção entre o essencial e o

inessencial. Um, determinado como o simples - o objeto - é a essência, indiferente a ser ou não percebida; mas o perceber, como o movimento, é o inconsistente, que pode ser ou não ser, e é o inessencial.

112 - [Dieser Gegenstand] A esta altura, é mister determinar mais de perto esse objeto; determinação que se deve brevemente desenvolver a partir do resultado conseguido, pois aqui não seria pertinente um desenvolvimento mais completo.

O princípio do objeto - o universal - é em sua simplicidade um *mediatizado;* assim tem de exprimir isto nele, como sua natureza: por conseguinte se mostra como *a coisa de muitas propriedades.* Pertence à percepção a riqueza do saber sensível, e não à *certeza* imediata, na qual só estava presente como algo em-jogo-ao-lado [exemplo]*. Com efeito, só a percepção tem a *negação,* a diferença, ou a múltipla variedade em sua essência.

113- [Das Dieses ist] Assim, o isto é posto como *não isto,* ou como *suprassumido;* e portanto, não como nada, e sim como um nada determinado, ou *um nada de um conteúdo,* isto é, um nada *disto.* Em conseqüência ainda está presente o sensível mesmo, mas não como devia estar na certeza imediata - como um singular visado -, e sim como universal, ou como o que será determinado como *propriedade.*

O *suprassumir* apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um *negar e* um *conservar.* O nada, como *nada disto,* conserva a imediatez e é, ele próprio, sensível; porém é uma imediatez universal.

No entanto, o ser é um universal, por ter nele a mediação ou o negativo. À medida que *exprime* isso em sua imediatez, é uma propriedade *distinta determinada.* Dessa sorte estão postas ao mesmo tempo *muitas* propriedades desse tipo, sendo uma o negativo da' outra. Enquanto expressas na *simplicidade* do universal, essas *determinidades* - que só são a rigor propriedades por meio de uma determinação ulterior que lhes advém - relacionam-se *consigo mesmas, são indiferentes* umas às outras: cada uma é para si, livre da outra. Mas a universalidade simples, igual a si mesma, é de novo distinta e livre dessas determinidades: é o puro relacionar-se-consigo ou o *meio,* onde são todas essas determinidades. *Interpenetram-se* nela como numa unidade *simples,* mas sem se *tocarem;* porque são indiferentes para si, justamente por meio da participação nessa universalidade.

* Neste capítulo Hegel recorre com freqüência ao trocadilho: ***Beispiel*** (exemplo) e *Beiherspielende* (o que se joga ao lado).

Esse meio universal abstrato, que pode chamar-se *coisidade* em geral ou *pura essência,* não é outra coisa que o *aqui e* agora como se mostrou, a saber: como um conjunto simples de muitos. Mas os muitos são, por sua vez, em sua determinidade, simplesmente universais. Este sal é um aqui simples, e ao mesmo tempo múltiplo; é branco e também picante, também é cubiforme, também tem peso determinado etc. Todas essas propriedades múltiplas estão num aqui simples no qual assim se interpenetram: nenhuma tem um aqui diverso do da outra, pois cada uma está sempre onde a outra está. Igualmente, sem que estejam separadas por aquis diversos, não se afetam mutuamente por essa interpenetração. O branco não afeta nem altera o cúbico, os dois não afetam o sabor salgado etc; mas por ser, cada um, simples relacionar-se consigo, deixa os outros quietos, e com eles apenas se relaciona através do indiferente também. Esse também é portanto o puro universal mesmo, ou o meio: é a coisidade que assim engloba todas essas propriedades.

114 - [In diesem Verhältnisse] Nesse relacionamento que assim emergiu, o que é inicialmente observado e desenvolvido é somente o caráter da universalidade positiva; mas também se apresenta um aspecto que deve ser tomado em consideração. É o seguinte: se as muitas propriedades determinadas fossem simplesmente indiferentes, e se relacionassem exclusivamente consigo mesmas, nesse caso não seriam determinadas: pois isso são apenas à medida que se diferenciam e se relacionam com outras como opostas. Mas segundo essa oposição, não podem estar juntas na unidade simples de seu meio, que lhes é tão essencial quanto a negação. A diferenciação dessa unidade - enquanto não é uma unidade indiferente, mas excludente, negadora do Outro - recai assim fora desse meio simples. Por isso, esse meio não é apenas um também, unidade indiferente; mas é, outrossim, o Uno, unidade excludente.

O Uno é o momento da negação tal como ele mesmo, de uma maneira simples, se relaciona consigo e exclui o Outro; e mediante isso, a coisidade é determinada como coisa. Na propriedade, a negação está como determinidade, que é imediatamente um só com a imediatez do ser - o qual, por essa unidade com a negação, é a universalidade. A negação, porém, é como Uno, quando se liberta dessa unidade com seu contrário, e é em si e para si mesma.

115 - [In diesen Momenten] Nesses momentos conjuntamente, a coisa está completa como o verdadeiro da percepção (quanto se precisa desenvolver aqui). A coisa é: 1 - a universalidade passiva e indiferente, o também das muitas propriedades (ou antes, "matérias"); 2 - a negação, igualmente como simples, ou o Uno - o excluir de propriedades opostas; 3 - as muitas propriedades mesmas, o relacionamento dos dois primeiros momentos, a negação tal como se relaciona com o elemento indiferente e ali se expande como uma multidão de diferenças. E o ponto da singularidade, irradiando na multiplicidade no meio da subsistência. Essas diferenças, pelo seu aspecto de pertencerem ao meio indiferente, são universais elas mesmas, só consigo se relacionam e [mutuamente] não se afetam. Mas pelo aspecto de pertencerem à unidade negativa são, ao mesmo tempo, excludentes, e contudo têm necessariamente esse relacionamento de oposição para com propriedades que estão afastadas de seu também.

A universalidade sensível ou a unidade imediata do ser e do negativo só é propriedade enquanto o Uno e a universalidade pura se desenvolvem nela, e se diferenciam entre si, e ela os engloba juntamente, um com o outro. Somente essa sua relação com seus momentos essenciais puros constitui plenamente a coisa.

116 - [So ist nun das Ding] Assim está agora constituída a coisa da percepção e a consciência, determinada como percebente, enquanto a coisa é seu objeto. A consciência tem somente de captá-lo e de proceder como pura apreensão: para ela, o que dali emerge é o verdadeiro. Se operasse, por sua conta, alguma coisa nesse apreender, estaria alterando a verdade, através desse [ato de] incluir ou excluir. À medida que o objeto é o verdadeiro e o universal, igual a si mesmo, enquanto a consciência para si é o mutável e o inessencial, é possível que lhe suceda perceber incorretamente o objeto e iludir-se.

A consciência percebente é cônscia da possibilidade da ilusão, pois na universalidade, que é [seu] princípio, o ser-Outro é para ela, imediatamente: mas enquanto nada, [como] suprassumido. Portanto seu critério de verdade é a igualdade-consigo-mesmo, e seu procedimento é apreender o que é igual a si mesmo. Como ao mesmo tempo o diverso é para ela, a consciência é um correlacionar dos diversos momentos de seu apreender. Mas se nesse confronto surge uma desigualdade, não é assim uma inverdade do objeto - pois ele é igual a si mesmo -, mas [inverdade] do perceber.

117 - [Sehen wir nun zu] Vejamos agora que experiência faz a consciência em seu apreender efetivo. Para nós, essa experiência já está contida no desenvolvimento, antes exposto, do objeto e do procedimento da consciência para com ele; vai ser apenas o desenvolvimento das contradições ali presentes.

O objeto que eu apreendo apresenta-se como puramente Uno; também me certifico da propriedade que há nele, que é universal mas que por isso ultrapassa a singularidade. O primeiro ser da essência objetiva como um Uno não era pois seu verdadeiro ser. Como o objeto é o verdadeiro, a inverdade recai em mim: o apreender é que não era correto. Devido à universalidade da propriedade, devo tomar a essência objetiva antes como uma comunidade em geral.

Além disso, percebo agora a propriedade como determinada, oposta a Outro e excluindo-o. Logo, eu não tinha de fato aprendido corretamente a essência objetiva, ao determiná-la como uma comunidade com outros, ou como a continuidade. Devo, melhor, por motivo da determinidade da propriedade, separar a continuidade e pôr a essência objetiva como Uno excludente. No Uno separado encontro muitas propriedades dessas, que mutuamente não se afetam, mas são indiferentes umas às outras. Assim eu não percebia o objeto corretamente ao apreendê-lo como algo excludente; porém, como antes o objeto era só a continuidade em geral, agora ele é um meio comum universal, onde muitas propriedades estão como universalidades sensíveis, cada uma para si, excluindo as outras enquanto determinadas.

Mas sendo assim, o simples e verdadeiro que eu percebo não é um meio universal, e sim a propriedade singular para si. Porém a propriedade desse modo nem é propriedade nem um ser determinado, pois não está nem em um Uno, nem em relação com outras. No entanto, somente é propriedade em um Uno, e só é determinada em relação às outras. Permanece como esse puro relacionar-se-consigo-mesma, apenas Ser sensível em geral, pois já não tem em si o caráter da negatividade. A consciência, para a qual existe agora um ser sensível, é somente um visar, isto é, saiu totalmente para fora do perceber, e regressou a si mesma. Só que o ser sensível e o 'visar' passam, eles mesmos, para o perceber: sou relançado ao ponto inicial, e de novo arrastado no mesmo circuito, - o qual se suprassume em cada momento e como todo.

118 - [Das Bewusstsein] A consciência, portanto, percorre necessariamente esse círculo, mas ao mesmo tempo não é do

mesmo modo que na primeira vez. Ela fez, justamente, sobre o perceber a experiência de que o resultado e o verdadeiro dele - é sua dissolução ou a reflexão sobre si mesma, a partir do verdadeiro. Sendo assim, ficou determinado para a consciência como é que seu objeto está constituído, isto é: seu objeto não consiste em ser um puro apreender simples, mas em ser seu apreender ao mesmo tempo refletido em si a partir do verdadeiro. Esse retorno da consciência a si mesma, que - por se ter mostrado essencial ao perceber - se insere imediatamente no puro apreender, altera o verdadeiro. A consciência reconhece igualmente esse aspecto como o seu, e o toma sobre si; e assim fazendo, manterá puro o objeto verdadeiro.

Com isso, sucede agora o que ocorria na certeza sensível; pois no perceber se apresenta o aspecto de ser a consciência repelida sobre si mesma. Mas não como se a verdade do perceber incidisse na consciência - como era o caso na certeza sensível -, pois aqui o perceber reconhece, ao invés, que a inverdade que ali ocorre recai nele. A consciência, porém, através desse reconhecimento é capaz, ao mesmo tempo, de suprassumir essa inverdade: distingue seu apreender do verdadeiro, da inverdade de seu perceber; corrige-o. E, à medida que assume, ela mesma, essa correção, a verdade - como verdade do perceber - recai de certo na consciência. O comportamento dessa consciência, a ser tratado de agora em diante, é de tal modo constituído que a consciência já não percebe, simplesmente; senão que também é cônscia de sua reflexão-sobre-si, e a separa da simples apreensão.

119- [Ich werde also] Assim primeiro me dou conta da coisa como Uno e tenho de mantê-la nessa determinação verdadeira; se algo lhe ocorrer de contraditório no movimento do perceber, isso deve ser reconhecido como reflexão minha. Agora surgem na percepção também diversas propriedades - propriedades essas que parecem ser da coisa. Só que a coisa é Uno, e estamos conscientes de que recai em nós essa diversidade pela qual a coisa deixa de ser Uno.

De fato, essa coisa é branca só para nossos olhos, e também tem gosto salgado para nossa língua, é também cúbica para nosso tato etc. Toda a diversidade desses aspectos, não tomamos da coisa, mas de nós. Para nós, em nossos olhos, incidem totalmente diversos um do outro, do que são para nosso paladar etc. Somos assim o meio universal onde esses momentos se separam e são para si. Por conseguinte, já que consideramos como nossa reflexão a determinidade de ser meio universal, mantemos a igualdade-consigo-mesma e a verdade da coisa: a de ser Uno.

120 - [Diese verschiedenen] Mas esses diversos aspectos que a consciência assume são determinados - se considerados cada um para si como no meio universal se encontram. O branco só é em oposição ao preto etc; e a coisa só é Uno justamente porque se opõe às outras. Mas não exclui de si as outras porque seja uno - já que ser Uno é o universal relacionar-se-consigo-mesmo -, e sim devido à determinidade. Assim, as próprias coisas são determinadas em si e para si; têm propriedades pelas quais se diferenciam das outras. Porque a propriedade é a propriedade própria da coisa, ou uma determinidade nela mesma, a coisa possui um número de propriedades. Com efeito: 1º - A coisa é o verdadeiro - é em si mesma. O que nela está, está nela como sua essência, e não por causa de outros. 2º - Portanto, são propriedades determinadas - não só por causa de outras coisas e para outras coisas -, mas são na própria coisa. Porém só são nela propriedades determinadas, enquanto são numerosas e diferentes entre si. 3º - Enquanto estão na coisidade, as propriedades são em si e para si, e indiferentes umas às outras. Portanto, na verdade, é a própria coisa que é branca, e também cúbica, e também tem sabor de sal etc. Ou seja: a coisa é o também, o meio universal, no qual as propriedades subsistem, fora uma da outra, sem se tocarem e sem se suprassumirem. Tomada assim, a coisa é "tomada como o verdadeiro" [percebida].

121 - [Bei diesen Wahrnehmen] Agora, nesse perceber, a consciência ao mesmo tempo se dá conta de que também se reflete em si mesma, e de que ocorre no perceber o momento oposto ao também. Mas esse momento é a unidade da coisa consigo mesma, que exclui de si a diferença. Por isso é essa unidade que a consciência deve assumir: pois a própria coisa é o subsistir de muitas propriedades diversas e independentes. Diz-se, portanto, da coisa: é branca e também cúbica e também tem sabor de sal etc. Mas enquanto branca não é cúbica, e enquanto cúbica e também branca não tem sabor de sal etc. O colocar-se-em-uma-só dessas propriedades incumbe à consciência somente; que não deve portanto fazer que na coisa coincidam no Uno. Com esse fim, a consciência ali introduz o enquanto, mediante o qual as mantém separadas umas das outras, e mantém a coisa como o também. Com toda a razão, o ser-uno é assumido pela consciência e dessa forma, o que se chama propriedade, vem a ser representado como matéria livre. A coisa é elevada, dessa maneira, a um verdadeiro também, enquanto se torna uma coleção de "matérias"; e, em vez de ser Uno, fica sendo uma simples superfície envolvente.

122 - [Sehen wir zurück] Reexaminando o que a consciência antes assumia e o que assume agora, o que atribuía antes à coisa e o que agora lhe atribui, ressalta que a consciência faz, alternadamente, ora de si, ora da coisa, tanto o Uno puro sem-pluralidade, como um também dissolvido em "matérias" independentes. A consciência acha, através dessa comparação, que não é apenas seu "tomar do verdadeiro" [perceber], que nele possui a diversidade do apreender e do retornar a si, mas antes, é o próprio verdadeiro - a coisa - que se apresenta dessa dupla maneira de ser.

Sendo assim, é isto o que está presente através dessa experiência: a coisa se apresenta de um modo determinado, mas ela está, ao mesmo tempo, fora do modo como se apresenta, e refletida sobre si mesma. Quer dizer: a coisa tem nela mesma uma verdade oposta.

123 - [Das Bewusstsein] Assim a consciência saiu também desse segundo momento do perceber, que era tomar a coisa como o verdadeiro Igual-a-si mesmo, e ao contrário, tomar-se a si mesma como o desigual; como o que retorna a si [saindo] para fora da igualdade. O objeto agora é para ela o movimento todo, antes dividido entre o objeto e a consciência. A coisa é o Uno, sobre si refletida; é para si, mas também é para um Outro. Na verdade, é um outro para si, como o é para um Outro.

A coisa, portanto, é para si e também para um Outro, um ser diverso duplicado; mas é também Uno. Mas o ser-Uno contradiz essa sua diversidade. A consciência deveria, pois, retomar sobre si esse "pôr-em-um-só" e mantê-lo afastado da coisa; deveria, assim, dizer que a coisa, enquanto é para si, não é para Outro. Entretanto, o ser-Uno também compete à coisa, como a consciência já o experimentou: a coisa é essencialmente refletida sobre si. Portanto, recai igualmente na coisa o também, ou a diversidade indiferente, assim como o ser-Uno. Mas, já que os dois diferem, não [incidem] na mesma coisa, e sim, em coisas diversas.

A contradição, que está na essência objetiva em geral, divide-se em dois objetos. Assim a coisa é mesmo - em si e para si - igual a si mesma; mas essa unidade consigo mesma é estorvada por outras coisas. A unidade da coisa desse modo é preservada; mas o é igualmente o ser-Outro, tanto fora dela como fora da consciência.

124 - [Ob nun zwar] Embora a contradição da essência objetiva se distribua, assim, entre coisas diversas, a diferença, no entanto, deve situar-se na própria coisa singular e isolada. Desse modo, as coisas diversas são postas para si, e o conflito recai nelas com tanta reciprocidade que cada uma é diversa não de si mesma,

mas somente da outra. Ora, com isso, cada coisa se determina como sendo ela mesma algo diferente, e tem nela a distinção essencial em relação às outras; mas ao mesmo tempo não tem em si essa diferença, de modo que fosse uma oposição nela mesma. Ao contrário: é para si uma determinidade simples, a qual constitui seu caráter essencial, distinguindo-a das outras. De fato, já que a diversidade está na coisa, sem dúvida está nela necessariamente como diferença efetiva de constituição multiforme. Sendo porém que a determinidade constitui a essência da coisa - pela qual se diferencia das outras e é para si, essa constituição diversa e multiforme é o inessencial. De certo, a coisa tem por isso, na sua unidade, o duplo enquanto, mas com desigual valor; pelo que esse ser-oposto não se torna assim oposição efetiva da própria coisa; mas, à medida que ela chega à oposição através de sua diferença absoluta, tem a oposição em confronto com outra coisa exterior a ela. Aliás, a múltipla variedade está também na coisa, necessariamente, de modo que não é possível ficar separada dela; [e] contudo lhe é inessencial.

125 - [Diese Bestimmtheit] Agora essa determinidade - que constitui o caráter essencial da coisa, e a diferencia de todas as demais - se determina assim: por ela a coisa está em oposição às outras, mas nessa oposição deve manter-se para si. Porém somente é coisa - ou Uno para si essente - enquanto não está nessa relação com as outras, pois nessa relação o que se põe é antes a conexão com o Outro; e a conexão com Outro é o cessar do ser-para-si. Mediante o caráter absoluto, justamente, e de sua oposição, ela se relaciona com outras, e, essencialmente, é só esse relacionar-se. A relação porém é a negação de sua independência, e a coisa antes desmorona através de sua propriedade essencial.

126 - [Die Notwendigkeit] A necessidade da experiência para a consciência - de que a coisa desmorona justo através da determinidade que constitui sua essência e seu Ser-para-si - pode ser tratada brevemente conforme seu conceito simples. A coisa é posta como ser-para-si, ou como negação absoluta de todo ser-outro; portanto, como negação absoluta que só consigo se relaciona. Mas a negação que se relaciona consigo é o suprassumir de si mesma; ou seja, é ter sua essência em um Outro.

127 - [In der Tat enthält] De fato, nada mais contém a determinação do objeto tal como ele se apresentou: deve possuir uma propriedade essencial que constitui seu ser-para-si simples, porém nessa simplicidade deve também ter nele mesmo a diversidade que sem dúvida é necessária mas não deve constituir a

determinidade essencial. Contudo, essa é uma distinção que só reside nas palavras: o inessencial que ao mesmo tempo deve ser necessário suprassume a si mesmo. Ou seja: é aquilo que acima se chamou "negação de si mesmo".

128 - [Es fallt hiermit] Sendo assim, fica descartado o último enquanto, que separava o ser-para-si e o ser-para-Outro. O objeto é, antes, sob o mesmo e único ponto de vista, o oposto de si mesmo: para si, enquanto é para Outro; e para Outro, enquanto é para si. E para si, em si refletido, Uno; mas esse para si, em si refletido, ser-Uno, está em uma unidade com seu oposto - o ser para um Outro. E portanto posto apenas como suprassumido, ou seja: esse ser-para-si é tão inessencial quanto aquele, que só deveria ser o inessencial, isto é, a relação com Outro.

129 - [Der Gegenstand ist] O objeto é, por conseguinte, suprassumido em suas puras determinidades - ou nas determinidades que deveriam constituir sua essencialidade -, assim como em seu ser sensível se tinha tornado um suprassumido. Tornou-se um universal a partir do ser sensível; porém esse universal, por se originar do sensível, é essencialmente por ele condicionado, e por isso, em geral, não é verdadeiramente igual-a-si-mesmo, mas é uma universalidade afetada de um oposto; a qual se separa, por esse motivo, nos extremos da singularidade e da universalidade, do Uno das propriedades e do também das matérias livres. Essas determinidades puras parecem exprimir a essencialidade mesma, mas são apenas um ser-para-si que está onerado de um ser para um Outro. No entanto, já que ambos estão essencialmente em uma unidade, assim está presente agora a unidade absoluta incondicionada - e só aqui a consciência entra de verdade no reino do entendimento.

130 - [Die sinnliche Einzelheit] Assim, a singularidade sensível desvanece, sem dúvida, no movimento dialético da *certeza* imediata e se torna universalidade - mas só universalidade sensível. Desvaneceu o 'visar' [da certeza sensível] e o perceber toma o objeto tal como ele é em si, ou como universal em geral. A singularidade ressalta, pois, nele como a singularidade verdadeira, como ser-em-si do Uno, ou como ser-refletido em si mesmo. Mas ainda é um ser-para-si condicionado, ao lado do qual um outro ser-para-si aparece: a universalidade oposta à singularidade e por ela condicionada. Porém esses dois extremos, que se contradizem, não apenas estão lado a lado, mas estão em uma unidade, ou, o que é o mesmo, o ser-para-si - o que há de comum a ambos - está onerado em geral por seu oposto; quer dizer: ao mesmo tempo não é um ser-para-si.

A sofistaria da percepção procura salvar de sua contradição esses momentos e mantê-los por meio da diferenciação dos pontos de vista, por meio do também e do enquanto, assim como procura finalmente apreender o verdadeiro mediante a distinção entre o inessencial e uma essência que lhe é oposta. Só que tais expedientes, em vez de afastar a ilusão no [ato de] apreender, antes se revelam mesmo como nulos. O verdadeiro que deve ser obtido por essa lógica da percepção mostra ser o oposto, sob o mesmo e único ponto de vista; e assim, [mostra] ter por sua essência a universalidade indistinta e indeterminada.

131 - [Diese leeren Abstraktionen] Tais abstrações vazias - singularidade e universalidade a ela oposta, como também a essência que se enlaça com um inessencial, e um inessencial que aliás, ao mesmo tempo, é necessário - são as potências cujo jogo *é* o entendimento humano percebente, chamado com freqüência "sadio" "senso comum". Ele, que se toma como sólida consciência real, é, no perceber, apenas o jogo dessas abstrações; e em geral é sempre o mais pobre onde acredita ser o mais rico. Ao ser agitado por essas essências de nada, jogado dos braços de uma para os braços da outra, esforça-se alternadamente, através de suas sofistarias, por manter estável e afirmar já uma essência, já o seu contrário exatamente, coloca-se contra a verdade; e quanto à filosofia, acha que só se ocupa com entes de razão.

Sem dúvida, a filosofia lida também com isso, e reconhece os entes de razão como puras essências, como absolutos elementos e potências. Mas, sendo assim, reconhece-os, ao mesmo tempo, na sua determinidade e deles se assenhora; enquanto aquele entendimento percebente os toma pelo verdadeiro, e por eles é jogado de erro em erro.

O entendimento percebente não chega à consciência de que tais essencialidades simples são as que nele dominam; mas acredita estar lidando sempre com matérias e conteúdos perfeitamente sólidos - assim como a certeza sensível não sabe que a abstração vazia do puro ser é sua essência. Mas de fato, é através dessas essencialidades que o entendimento percebente percorre e traça a matéria e todo conteúdo; são elas a conexão e a dominação do entendimento. Só elas são para a consciência o que o sensível é como essência - o que determina as relações da consciência para com o sensível, e donde procede o movimento do perceber e do seu verdadeiro.

Esse percurso, uma alternância perpétua entre o determinar do verdadeiro e o suprassumir desse determinar, constitui a rigor a vida e a labuta, cotidianas e permanentes, da consciência que-percebe e que acredita mover-se dentro da verdade. Ela procede sem descanso para o resultado do mesmo suprassumir de todas essas essencialidades ou determinações essenciais. Porém, em cada momento singular, só está consciente desta única determinidade como sendo o verdadeiro; logo faz o mesmo com a oposta. Bem que suspeita de sua inessencialidade; para salvá-las do perigo que as ameaça, recorre à sofistaria, afirmando agora como o verdadeiro o que antes afirmava como o não-verdadeiro.

Ora, a natureza dessas essências não-verdadeiras quer propriamente induzir esse entendimento a conciliar - e portanto, a suprassumir - os pensamentos dessas inessências, ou seja, os pensamentos dessa universalidade e, dessa singularidade do também e do Uno, daquela essencialidade necessariamente presa a uma inessencialidade, e de uma inessencialidade que é, contudo, necessária. Mas, ao contrário, o entendimento recalcitra, e apoiando-se nos enquanto e nos diversos pontos de vista, ou tomando sobre si um pensamento para mantê-lo separado do outro, e como sendo o verdadeiro.

Mas a natureza dessas abstrações as reúne em si e para si. O bom senso é a presa delas, que o arrastam em sua voragem. Querendo conferir-lhes a verdade, ora toma sobre si mesmo a inverdade delas, ora chama ilusão uma aparência das coisas indignas de confiança, separando o essencial de algo que lhes é necessário e ainda assim, que-deve-ser-inessencial; e mantém aquele como sua verdade, frente a este. [Com isso] não salvaguarda para essas abstrações sua verdade, mas confere a si mesmo a inverdade.

- III -
Força, e entendimento; Fenômeno e mundo supra-sensível

132- [Dem Bewusstsein] Para a consciência, na dialética da certeza sensível, dissiparam-se o ouvir, o ver etc. Como percepção chegou a pensamentos que pela primeira vez reúne no Universal incondicionado. Se esse incondicionado fosse agora tomado por essência inerte e simples, nesse caso não seria outra coisa que o extremo do ser-para-si, posto de um lado; em confronto com ele se colocaria a inessência; mas nessa relação à inessência seria também ele inessencial. No entanto surgiu como algo que a si retornou a partir de um tal ser para si condicionado.

Esse Universal incondicionado, que de agora em diante é o objeto verdadeiro da consciência, ainda está como objeto dessa consciência - a qual ainda não apreendeu o conceito como conceito. Importa fazer uma distinção essencial entre as duas coisas: para a consciência, o objeto retornou a si mesmo a partir da relação para com um outro, e com isso tornou em-si conceito. Porém a consciência não é ainda, para si mesma, o conceito; e por causa disso não se reconhece naquele objeto refletido.

Para nós, esse objeto, mediante o movimento da consciência, passou por um vir-a-ser em que a consciência está de tal modo implicada que a reflexão é a mesma dos dois lados, ou seja, é uma reflexão só. No entanto a consciência nesse movimento tinha apenas por conteúdo a essência objetiva, e não a consciência como tal, de tal sorte que para ela o resultado tem de ser posto numa

significação objetiva e a consciência deve retirar-se do [resultado] que veio-a-ser - o qual, como algo objetivo, é para ela a essência.

133 - *[Der Verstand]* Sem dúvida que o entendimento suprassumiu com isso sua própria inverdade e a inverdade do objeto; e o que lhe resultou em conseqüência foi o conceito do verdadeiro: como verdadeiro em-si essente, que não é ainda o conceito, ou seja, ainda está privado do ser para si da consciência: é um verdadeiro que o entendimento, sem saber que está ali dentro, deixa mover-se à vontade. Esse verdadeiro dá um impulso à sua essência para si mesma, de modo que a consciência não tem participação alguma em sua livre realização; mas, ao contrário, simplesmente o contempla e puramente o apreende.

Nós devemos por isso, antes de mais nada, pôr-nos em seu lugar e ser o conceito que modela o que está contido no resultado: somente nesse resultado completamente modelado - que se apresenta à consciência como um essente - ela se torna para si mesma consciência concebente.

134- [Das Resultat] O resultado foi o Universal incondicionado; de início, no sentido negativo e abstrato, de que a consciência negava seus conceitos unilaterais e os abstraía; e, a bem dizer, os abandonava. Mas o resultado tem em si a significação positiva de que nele está posta imediatamente, como a mesma essência, a unidade do ser-para-si e do ser-para-outro, ou a oposição absoluta. À primeira vista, parece que isso concerne só a forma dos momentos, um em relação ao outro; porém o ser para si e o ser para outro são também o próprio conteúdo, pois a oposição, em sua verdade, não pode ter nenhuma outra natureza a não ser a que se revela em seu resultado, a saber: que o conteúdo, tido por verdadeiro na percepção, pertence de fato somente à forma e se dissolve em sua unidade.

Esse conteúdo é, ao mesmo tempo, universal: não pode haver outro conteúdo que por sua constituição peculiar se subtraísse ao retorno a essa universalidade incondicionada. Um tal conteúdo seria qualquer modo determinado de ser para si e de se relacionar com outro. Só que, ser para si e relacionar-se com outro, em geral constituem a natureza e a essência de um conteúdo cuja verdade é ser Universal incondicionado; e o resultado é meramente universal.

135 - *[Weil aber dies]* Porém a diferença entre forma e conteúdo emerge nesse Universal incondicionado, por ser ele objeto para a consciência. Na figura do conteúdo, os momentos têm o aspecto sob o qual inicialmente se apresentavam: o aspecto de

serem, por um lado, um meio universal de muitas "matérias" subsistentes; e por outro, o uno em si refletido, no qual sua independência se aniquila. O primeiro momento é a dissolução da independência da coisa, ou a passividade que é um ser para Outro. O segundo momento é o ser-para-si.

Importa ver como esses momentos se apresentam na universalidade incondicionada, que é sua essência. Antes de tudo, é evidente que esses momentos pelo fato de só estarem nela, em geral não podem ficar separados um do outro; mas são essencialmente lados que neles mesmos se suprassumem; e o que se põe é unicamente o transitar de um para o outro.

136 - [Das eine Moment] Um dos momentos aparece pois como essência posta de lado, como meio universal ou como o subsistir das "matérias" independentes. Mas a independência dessas matérias não é outra coisa que esse meio, ou seja: esse universal é exatamente a multiplicidade desses diferentes universais. Porém, como o universal está nele mesmo em unidade estreita com essa multiplicidade, quer dizer que cada uma dessas "matérias" está onde está a outra; interpenetram-se mas sem se tocarem, já que, inversamente, o Diferente múltiplo é exatamente do mesmo modo independente. Com isso se põe igualmente sua porosidade pura - ou seu Ser-suprassumido. Por sua vez, esse Ser-suprassumido - ou a redução dessa diversidade ao puro ser para si - não é outra coisa que o próprio meio; e esse é a independência das diferenças. Ou seja: as diferenças, postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse novamente, de volta, à redução.

Pois esse movimento é aquilo que se chama força. Um de seus momentos, a saber, a força como expansão das "matérias" independentes em seu ser é sua exteriorização; porém a força como o ser-desvanecido dessas "matérias" é a força que, de sua exteriorização, foi recalcada sobre si, ou a força propriamente dita. Mas em primeiro lugar, a força recalcada sobre si tem de exteriorizar-se; e em segundo lugar, na exteriorização ela é tanto força em-si mesma essente, quanto exteriorização nesse ser-em-si-mesmo.

Quando nós mantemos os dois momentos em sua unidade imediata, então o entendimento - ao qual o conceito de força pertence - é o conceito propriamente dito, que sustem os momentos distintos como distintos, pois na força mesma não devem ser distintos; a diferença, portanto, está só no pensamento. Em outras

palavras: o que acima foi estabelecido foi apenas o conceito de força, não sua realidade.

Mas, de fato, a força é o Universal incondicionado, que igualmente é para si mesmo o que é para um Outro; ou que tem nele a diferença, pois essa não é outra coisa que o ser-para-um-Outro. Assim, para que a força seja em sua verdade, deve ser deixada totalmente livre do pensamento e posta como substância dessas diferenças; vale dizer: primeiro, ela, como esta força total, que permanece essencialmente em si e para si; depois, suas diferenças, como momentos substanciais, ou como momentos para si subsistentes. A força como tal, ou como recalcada em si, é portanto para si como um Uno exclusivo, para o qual o desdobramento das matérias é uma outra essência subsistente; e desse modo são postos dois lados diferentes e independentes.

Porém a força é também o todo, ou seja: permanece tal como é segundo seu conceito. Quer dizer: essas diferenças permanecem puras formas, superficiais momentos evanescentes. As diferenças entre a força propriamente dita, recalcada sobre si mesma, e o desdobramento das "matérias" independentes, de fato também não seriam, se não tivessem uma subsistência; ou, a força não seria se não existisse sob esses modos contrários. Mas existir sob esses modos contrários não significa outra coisa senão que os dois momentos são, ao mesmo tempo, independentes. Assim o que temos a examinar é esse movimento dos dois momentos, que sem cessar se fazem independentes para de novo se suprassumirem.

É claro, em geral, que esse movimento não é outra coisa que o movimento da percepção, no qual ambos os lados - o percebente e o percebido - são ao mesmo tempo, de uma parte, um só e indistinto, como o apreender do verdadeiro; mas igualmente de outra parte, cada lado reflete sobre si, ou é para si. Aqui esses dois lados são momentos da força: formam também uma unidade, unidade essa que se manifesta como meio termo em relação a extremos para si essentes, e se divide sempre de novo justamente nesses extremos, que são somente por isso.

O movimento, que se apresentava antes como autodestruir-se de conceitos contraditórios, tem pois aqui a forma objetiva e é movimento da força; como seu resultado, se produzirá o Universal incondicionado como [algo] não-objetivo, ou como interior das coisas.

137 - [Die Kraft ist, wie] A força, como foi determinada - representada enquanto tal ou refletida sobre si - é [só] um dos lados

de seu conceito; mas foi posta como um extremo substantivado e, a bem dizer, sob a determinidade do Uno. Assim o subsistir das "matérias" desdobradas fica excluído dessa força, e é um Outro que ela. Já que é necessário que a própria força seja esse subsistir, ou que se exteriorize, sua exteriorização se apresenta sob a forma de algum Outro que a aborda e solicita. Mas de fato, enquanto se exterioriza necessariamente, tem nela mesma o que era posto como uma outra essência.

Deve-se abandonar [esse modo de ver em] que a força é posta como um Uno, e sua essência é posta como algo que de fora a aborda para que se exteriorize. A força é antes, ela mesma, esse meio universal do subsistir dos momentos como "matérias". Dito de outro modo: a força [já] se exteriorizou: e o que devia ser o outro Solicitante é, antes, ela mesma.

Agora, portanto, a força existe como meio das "matérias" desdobradas. Mas ela tem, de modo igualmente essencial, a forma do ser-suprassumido das "matérias" subsistentes, ou seja, é essencialmente Uno. Com isso, porém, o ser-Uno é agora um Outro que ela, já que a força está posta como meio das "matérias" e tem essa essência fora dela. No entanto, pois tem necessariamente de ser como ainda não foi posta, esse Outro a aborda e solicita à reflexão sobre si mesma, ou seja, suprassume sua exteriorização. De fato, porém, ela mesma é esse ser-refletido-em-si, ou esse ser-suprassumido da exteriorização. O ser-Uno desvanece como aparecia, isto é, como um Outro, pois ela mesma é isto - ela é a força recalcada em si mesma.

138 - [Das, was als Anderes] O que surge como Outro e solicita a força tanto à exteriorização quanto ao retorno a si mesma, é ele mesmo força, como imediatamente resulta; porquanto o Outro se mostra quer como meio universal, quer como Uno e ao mesmo tempo só aparece em cada uma destas figuras como momento evanescente. Por conseguinte, a força ainda não saiu em geral de seu conceito, pelo fato de que um Outro é para ela, e ela para um Outro. Ao mesmo tempo, porém, duas forças estão presentes: e embora ambas tenham o mesmo conceito, passaram de sua unidade à dualidade. A oposição, em vez de permanecer de modo totalmente essencial, um momento apenas, parece ter escapado ao domínio da unidade por meio do desdobramento em forças totalmente independentes.

Convém examinar mais de perto qual é mesmo a situação dessa independência. De início, a segunda força se apresenta como

solicitante, e na verdade, quanto a seu conteúdo, como meio universal perante a força que se determina como solicitada. Mas a solicitante - por ser essencialmente alternância desses dois momentos, e ela mesma, força - de fato só é igualmente meio universal quando é solicitada a que o seja. Do mesmo modo, também só é unidade negativa - ou o que solicita a força ao retornar - por ser solicitada. Por isso transmuda-se também, nessa troca recíproca de determinações, a diferença que se estabelecia entre as duas forças, em que uma devia ser a solicitane, a outra, a solicitada.

139- [Das Spiel der beiden] O jogo das duas forças consiste, pois, nesse ser-determinado oposto de ambas, em seu ser-para-um-outro nessa determinação, e na absoluta troca imediata das determinações - uma passagem através da qual somente há essas determinações em que as forças parecem apresentar-se independentemente.

A solicitante, por exemplo, é posta como meio universal; e em contraste, a solicitada como força recalcada. Mas a primeira só é meio universal porque a segunda é força recalcada; ou seja, essa seria antes a solicitante em relação à outra, pois faz que ela se tome o meio. Aquela só tem sua determinidade mediante a outra; só é solicitante enquanto pela outra é solicitada a tomar-se solicitante; e perde também imediatamente essa determinidade que lhe foi dada, pois passa para a outra; ou melhor, já passou para lá. O estranho que solicita a força se apresenta como meio universal; mas só porque foi por ela solicitado a isso. Vale dizer: ela assim o põe, e é bem mais, ela mesma, essencialmente meio universal. Põe assim o que a solicita, porque essa determinação lhe é essencial, isto é: porque ela mesma é, com mais forte razão, essa determinação.

140 - [Zur Vervollständigung] Para levar a cabo a penetração no conceito desse movimento, podemos ainda fazer notar que as próprias diferenças se mostram sob uma dupla diferença: primeiro, como diferenças do conteúdo pois um desses extremos é a força refletida sobre si mesma; mas o outro, o meio das "matérias". Segundo, como diferença de forma, enquanto uma é solicitante, outra, solicitada; aquela ativa, esta passiva. Segundo a diferença do conteúdo, são diferentes em geral, ou para nós. Mas segundo a diferença da forma são independentes, separam-se uma da outra em sua relação e são opostas.

Para a consciência é isso que vem-a-ser [como resultado] na percepção do movimento da força: os extremos nada são em si, segundo esses dois lados; mas ao contrário, esses lados em que

deveria subsistir sua essência diferente, são apenas momentos evanescentes - uma passagem imediata de cada lado para o seu oposto.

Mas para nós - como se lembrou acima - era [verdade] também que, em si, as diferenças, como diferenças do conteúdo e da forma, desvanecem. Do lado da forma, segundo a essência, o ativo, o solicitante, ou o para-si-essente eram o mesmo que se apresentava como força recalcada em si, do lado do conteúdo. E o passivo, o solicitado, ou o essente para um outro, do lado da forma, é o mesmo que se apresentava como meio universal de múltiplas matérias" - do lado do conteúdo.

141 - [Es ergibt sich] Resulta daí que o conceito de força se torna efetivo através da duplicação em duas forças e [o modo] como se toma tal. Ambas essas forças existem como essências para si essentes; mas sua existência é um movimento tal, de uma em relação à outra, que seu ser é antes um puro Ser-oposto mediante um outro; isto é: seu ser tem, antes, a pura significação do desvanecer.

Essas forças não são extremos que retenham, [cada um] para si, algo fixo, e que só se transmitam mutuamente uma qualidade externa no meio termo e no seu contacto. Pelo contrário: só nesse meio termo e contacto são o que são. Aí estão imediatamente, ao mesmo tempo, o ser-recalcado ou o ser-para-si da força como sua exteriorização; tanto está o solicitar quanto o ser-solicitado. Mas esses momentos por isso não se dividem em dois extremos independentes, tocando-se apenas em seus vértices opostos; se não que sua essência consiste pura e simplesmente em ser cada um através do outro, e em deixar de ser imediatamente o que é através do outro, quando o outro o é. As forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve.

O conceito de força se mantém, antes, como a essência em sua efetividade mesma; a força, como efetiva, está unicamente na exteriorização que igualmente não é outra coisa que o suprassumir-se-a-si-mesma. Essa força efetiva, representada como livre de sua exteriorização, e para si essente, é a força recalcada em si mesma. Por sua vez essa determinidade é de fato, como se revelou, apenas um momento da exteriorização.

A verdade da força permanece, pois, só como pensamento da mesma, e os momentos dessa efetividade, suas substâncias e seu movimento desmoronam sem parar numa unidade indiferenciada - que não é a força recalcada sobre si (pois ela mesma é só um

momento desses), senão que essa unidade é seu conceito, como conceito.

A realização da força é assim, ao mesmo tempo, a perda da realidade. A força se tornou, pois, algo totalmente distinto, a saber, essa universalidade que o entendimento conhece primeiro ou imediatamente como sua essência; e que também se mostra como sua essência em sua realidade que-deve-ser, nas substâncias efetivas.

142 - [Insofern Wir] Se considerarmos o primeiro universal como o conceito do entendimento, em que a força não é ainda para si, então o segundo universal é sua essência, tal como se apresenta em si e para si. Ou, inversamente: se tomamos o primeiro universal como o imediato, que deveria ser um objeto efetivo para a consciência, então o segundo universal está determinado como o negativo da força sensível objetiva. Esse é a força tal como em sua verdadeira essência é somente enquanto objeto do entendimento. O primeiro universal seria a força recalcada sobre si, ou a força como substância; mas esse segundo universal é o interior das coisas como interior - idêntico ao conceito como conceito.

143 - [Dieses wahrhafte Wesen] Essa verdadeira essência das coisas está agora determinada de maneira que não é imediatamente para a consciência, senão que essa tem uma relação mediata com o interior; e, como entendimento, divisa através desse meio termo, que é o jogo de forças, o fundo verdadeiro das coisas.

O meio termo que encerra juntos os dois extremos - o entendimento e o interior - é o ser da força desenvolvido, que doravante é para o entendimento mesmo, um evanescente. Por isso se chama fenômeno; pois a aparência é o nome dado ao ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser. Porém, não é apenas um aparecer, mas sim fenômeno, uma totalidade do aparecer. Essa totalidade como totalidade ou universal é o que constitui o interior: o jogo de forças como sua reflexão sobre si mesmo.

Para a consciência, as essências da percepção estão nele postas de maneira objetiva, tais como são em si, isto é: como momentos cambiantes que se transmudam imediatamente em seu contrário, sem descanso nem ser: o Uno, imediatamente no universal; o essencial, imediatamente no inessencial, e vice-versa. Esse jogo de forças é, pois, o Negativo desenvolvido; mas sua verdade é o positivo, a saber, o universal, ou o objeto em-si-essente.

Para a consciência, o ser deste [objeto] é mediado pelo movimento do fenômeno; movimento em que o ser da percepção

e o Sensível objetivo têm, em geral, somente uma significação negativa; e assim, a consciência a partir dele se reflete em si como no verdadeiro. Mas como é consciência, torna a fazer do verdadeiro um Interior objetivo: distingue, de sua reflexão em si mesma, a reflexão das coisas; como também, para ela, o movimento mediador é ainda um movimento objetivo.

Portanto, esse interior é para a consciência como um extremo a ela oposto. Mas é também, para ela, o verdadeiro porque nele tem como no Em-si, ao mesmo tempo, a certeza de si mesma, ou o momento do ser-para-si; embora não esteja ainda consciente desse fundamento, pois o ser-para-si, que o interior deveria ter nele, não seria outra coisa que o movimento negativo. Para a consciência, porém, esse movimento negativo ainda é o fenômeno objetivo evanescente - não ainda seu próprio ser-para-si. O interior, portanto, é para ela o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito.

144 - [In diesen innerem Wahren] Nesse Verdadeiro interior, como no Absoluto-Universal - que expurgado da oposição entre universal e singular veio-a-ser para o entendimento -, agora, pela primeira vez, descerra-se sobre o mundo sensível como o mundo aparente, um mundo supra-sensível como o verdadeiro. Patenteia-se sobre o aquém evanescente o além permanente: um Em-si que é a primeira, e portanto inacabada, manifestação da razão; ou seja, apenas o puro elemento, em que a verdade tem sua essência.

145 - [Unser Gegenstand] Nosso objeto é assim, daqui em diante, o silogismo que tem por extremos o interior das coisas e o entendimento, e por meio termo, o fenômeno. Pois o movimento desse silogismo dá a ulterior determinação daquilo que o entendimento divisa através desse meio termo, e a experiência que faz sobre esse comportamento do Ser-concluído-junto [com ele].

146- [Noch ist das] Para a consciência, o interior é ainda um puro Além, porquanto nele não encontra ainda a si mesma: é vazio, por ser apenas o nada do fenômeno, e positivamente [ser] o Universal simples. Essa maneira de ser do interior está imediatamente em consonância com [a opinião de] alguns, de que o interior é incognoscível; só que o motivo disso deveria ser entendido diversamente.

Sem dúvida, não pode haver nenhum conhecimento desse interior, tal como ele aqui é imediatamente; não porque a razão seja míope ou limitada, ou como queiram chamá-la (a propósito, nada sabemos aqui, pois não penetramos ainda tão fundo), mas pela

simples natureza da Coisa mesma: justamente porque no vácuo nada se conhece; ou, expressando do outro lado, porque esse interior é determinado como o além da consciência.

Obtém-se o mesmo resultado colocando um cego entre as riquezas do mundo supra-sensível (se é que as tem, quer se trate do conteúdo próprio desse mundo, quer da consciência desse conteúdo), ou então [pondo] um homem que tenha visão no meio das trevas puras, ou, se preferem, da pura luz (caso o mundo supra-sensível seja isso). O homem que tem vista enxergará tão pouco em sua luz quanto em suas puras trevas - exatamente como o cego na abundância das riquezas que se estendem diante dele.

Se nada mais houvesse a fazer com o interior e o ser-concluído-junto com ele através do fenômeno, somente restaria ater-se ao fenômeno, isto é: tomar por verdadeiro algo que sabemos não ser verdadeiro [para preencher este vazio]. Um vazio que veio a ser, primeiro, como o esvaziamento das coisas objetivas, mas que sendo esvaziamento em si, deve ser tomado como esvaziamento de todas as relações espirituais e diferenças da consciência como consciência. Para que haja algo nesse vazio total, que também se denomina sagrado, há que preenchê-lo, ao menos com devaneios: fenômenos que a própria consciência para si produz. Deveria ficar contente de ser tão maltratado, pois nada merece de melhor. Afinal, os próprios devaneios ainda valem mais que seu esvaziamento.

147 - [Das Innere oder] Mas o interior, ou Além supra-sensível, [já] surgiu: provém do fenômeno, e esse é sua mediação. Quer dizer: o fenômeno é sua essência, e de fato, sua implementação. O supra-sensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. O supra-sensível é, pois, o fenômeno como fenômeno.

Nesse caso, pensar que o supra-sensível é por isso o mundo sensível, ou o mundo tal como é para a certeza sensível imediata e para a percepção, é um entender distorcido: porque o fenômeno não é de fato o mundo do saber sensível e do perceber como essente, mas esse mundo como suprassumido ou posto em verdade como interior. Costuma dizer-se que o supra-sensível não é o fenômeno; mas, com isto, não se entende por fenômeno o fenômeno e sim o mundo sensível como a própria efetividade real.

148 - [Der Verstand, welcher] O entendimento, que é nosso objeto, encontra-se agora neste ponto exato, onde primeiro o interior veio-a-ser para ele somente como o Em-si universal ainda não-implementado. O jogo de forças tem precisamente esta significação negativa: não ser em si; e só esta positiva: ser o mediatizante, mas fora do entendimento. Porém sua relação para com o interior, através da mediação, é seu movimento por meio do qual o interior se implementará para o entendimento.

O jogo de forças é imediatamente para o entendimento; |)orém o verdadeiro para ele é o interior simples; por isso também o movimento da força somente é o verdadeiro como algo simples, em geral.

Vimos porém, no que toca a esse jogo de forças, que possui esta característica: a força solicitada por outra é também solicitante em relação a ela; a qual, por isto mesmo, se converte em solicitante. Aqui ocorre também só a troca imediata ou o permutar absoluto da determinidade que constitui o único conteúdo do que aparece: ou ser meio universal, ou ser unidade negativa.

No seu próprio aparecer determinado, ele deixa imediatamente de ser tal como aparecia - através de seu aparecer determinado, solicita o outro lado, que por isso se exterioriza; quer dizer: este lado agora é imediatamente o que o primeiro deveria ser. Os dois lados - a situação de solicitar e a situação de conteúdo determinado oposto - são, cada um para si, a inversão e a troca absolutas. Porém, essas duas situações, por sua vez, são de novo a mesma coisa; e a diferença de forma - ser o solicitante e ser o solicitado - é o mesmo que a diferença de conteúdo: o solicitado como tal, a saber, o meio passivo; o solicitante, ao contrário, o ativo, a unidade negativa, ou o Uno.

Por conseguinte, desvanece toda a diferença entre forças particulares que deveriam estar presentes nesse movimento, uma frente à outra, em geral, já que tinham por base apenas aquelas diferenças. Igualmente, a diferença das forças converge, junto com as duas diferenças, numa diferença única.

Assim, nessa mudança absoluta, não há nem força, nem solicitar ou ser-solicitado, nem a determinidade do meio subsistente e a unidade em si refletida, nem algo singular para si, nem diversas oposições. Pois o que aí unicamente existe é a diferença como universal, ou como uma diferença tal que as múltiplas oposições ficaram a ela reduzidas.

Esta diferença como universal é, portanto, o simples no jogo da força mesma, e o verdadeiro desse jogo. A diferença é a lei da força.

149 - [Zu dem einfachen] Através de sua relação com a simplicidade do interior ou do entendimento, o fenômeno absolutamente cambiante vem-a-ser diferença simples. Inicialmente, o interior é apenas o universal em-si; mas esse Universal em-si simples é essencialmente e também absolutamente, a diferença universal, por ser o resultado da mudança mesma, ou a mudança é sua essência, mas a mudança como posta no Interior como é em verdade, e por isso nele recebida como sendo também absolutamente universal, tranqüilizada e permanecendo igual a si mesma. Ou seja: a negação é o momento essencial do Universal; ela - ou a mediação - é assim, no Universal, diferença universal. Essa se exprime na lei como imagem constante do fenômeno instável. O mundo supra-sensível é, portanto, um tranqüilo reino das leis; certamente, além do mundo percebido, pois esse só apresenta a lei através da mudança constante; mas as leis estão também presentes no mundo percebido, e são sua cópia imediata e tranqüila.

150 - [Dies Reich der Gesetze] Este reino das leis é de certo a verdade do entendimento que tem o conteúdo na diferença que está na lei; mas ao mesmo tempo, é só sua primeira verdade, não preenche completamente o fenômeno. A lei está nele presente, mas não é toda a sua presença: sob situações sempre outras, tem sempre outra efetividade. Portanto, resta ao fenômeno para si, um lado que não está no interior; ou, o fenômeno ainda não está posto em verdade como fenômeno, como ser-para-si suprassumido.

Esse defeito da lei tem de ressaltar também nela. O que parece faltar-lhe é que, embora tenha em si a diferença mesma, só a tem como universal, indeterminada. Porém enquanto não é a lei em geral, mas uma lei, tem nela a determinidade, e assim se dá uma pluralidade indeterminada de leis. Só que essa pluralidade mesma é antes um defeito: contradiz precisamente o princípio do entendimento para o qual, como consciência do interior simples, o verdadeiro é a unidade em si universal.

Portanto, o entendimento deve fazer coincidir as múltiplas leis numa lei só. Assim, por exemplo, a lei da queda da pedra e a lei do movimento das esferas celestes foram concebidas como uma só lei. Mas com esse coincidir, as leis perdem sua determinidade; a lei se toma mais superficial e, de fato, por aí não se encontra a unidade destas leis determinadas, mas sim uma lei que deixa de lado sua determinidade, como a lei única que reúne em si a lei da queda dos corpos sobre a terra, e a do movimento celeste não exprime de fato as duas leis.

A unificação de todas as leis na atração universal não exprime conteúdo mais amplo que justamente o mero conceito da lei mesma, que aí se põe como essente. A atração universal diz apenas que tudo tem uma diferença constante com Outro. O entendimento pensa ter aí descoberto uma lei universal, que exprime a universal efetividade como tal. Mas, na verdade, só encontrou o conceito da lei mesma. É como se dissesse que em si mesma toda efetividade é regida-por-lei. A expressão da atração universal tem, por isso, grande importância; enquanto dirigida contra a representação carente-de-pensamento para a qual tudo se apresenta sob a figura do contingente, e a determinidade tem a forma da independência sensível.

151 - [Es steht somit] Por conseguinte, a atração universal - ou o conceito puro de lei - contrasta com as leis determinadas. Enquanto esse puro conceito é considerado como a essência ou o verdadeiro interior, a determinidade da lei mesma determinada ainda pertence ao fenômeno, ou antes, ao ser sensível. Todavia, o conceito puro da lei não só ultrapassa a lei que como uma lei determinada contrasta com outras leis determinadas - mas ultrapassa ainda a lei como tal. Propriamente, a determinidade de que se falava é apenas momento evanescente, que não pode mais apresentar-se aqui como essencialidade, pois só está presente a lei como o verdadeiro; porém o conceito de lei se voltou contra a lei mesma.

É justamente na lei que a diferença é captada imediatamente e acolhida no universal; mas com isso [também] um subsistir dos momentos cuja relação ela exprime como essencialidades indiferentes e em-si-essentes. Ao mesmo tempo, porém, essas partes da diferença na lei são, por sua vez, lados determinados. O conceito puro da lei, como atração universal, deve entender-se em seu verdadeiro sentido, de que nesse conceito como no Simples absoluto, as diferenças que ocorrem na lei como tal retornam de novo ao interior, como unidade simples; esta unidade é a necessidade interior de lei.

152 - [Das Gesetz ist dadurch] A lei está portanto presente de duas maneiras: uma vez como lei, em que as diferenças são expressas como momentos independentes; outra vez, na forma do simples Ser-retomado-a-si-mesmo, que de novo pode chamar-se força; contanto que não se entenda a força recalcada mas a força em geral ou o conceito de força: uma abstração que arrasta para si as diferenças do que atrai e do que é atraído. Assim, por exemplo, a eletricidade simples é a força; mas a expressão da diferença incumbe à lei: essa diferença é eletricidade positiva e negativa.

No movimento da queda, a força é o simples; a gravidade, a qual tem como lei que as grandezas dos diversos momentos do movimento - o tempo decorrido e o espaço percorrido - se relacionem mutuamente como a raiz e o quadrado. A eletricidade mesma não é diferença em si, ou seja, em sua essência não se encontra a dupla-essência de eletricidade positiva e negativa. Por isso me diz comumente que ela tem a lei de ser dessa maneira, ou então que tem a propriedade de se exteriorizar assim. Essa propriedade é de fato a propriedade essencial e única da força, ou ela lhe é necessária. Mas a necessidade é aqui uma palavra vazia: a força deve desdobrar-se assim, justamente porque deve. Certamente, se a eletricidade positiva é posta, também a negativa é, em si, necessária; porque o positivo é somente como relação a um negativo, ou seja, o positivo é nele mesmo a diferença de si mesmo, como também o negativo.

Mas não é necessário em si que a eletricidade enquanto tal se divida assim. Como força simples, é indiferente diante de sua lei ser como positiva e negativa. Chamemos o necessário, seu conceito, e a lei, seu ser: então, seu conceito é indiferente em relação a seu ser; ela tem somente essa propriedade - o que significa precisamente que isso não lhe é, em si, necessário.

Essa indiferença toma outra forma quando se diz que pertence à definição da eletricidade ser como positiva e negativa, ou que isso é, meramente, seu conceito e essência. Então, seu ser designaria sua existência em geral; mas naquela definição não está contida a necessidade de sua existência: ela, ou é porque a encontram, logo, não é nada necessária, ou então, sua existência é por meio de outras forças; logo, sua necessidade é uma necessidade externa. Mas, fazendo por isso recair a necessidade na determinidade do ser por meio de Outro, caímos de novo na pluralidade das leis determinadas, que antes tínhamos abandonado, para considerar a lei como lei. Somente com essa se deve comparar seu conceito como conceito, ou sua necessidade, que aliás, em todas essas formas, só tinha se mostrado para nós ainda como palavra vazia.

153- [Noch auf andere] A indiferença da lei e da força - ou do conceito e do ser - está presente ainda de modo diverso do indicado. Na lei do movimento, por exemplo, é necessário que esse se divida em tempo e espaço, ou também em distância e velocidade. Sendo apenas relação entre esses momentos, o movimento como universal está, sem dúvida, dividido em si mesmo; mas então essas partes, tempo e espaço, distância e velocidade, não exprimem nelas sua origem [comum] do Uno: são indiferentes entre si, o espaço é representado como se pudesse ser sem o tempo; o tempo, sem o espaço; e a distância, sem a velocidade pelo menos; assim como suas grandezas são indiferentes entre si, já que não se relacionam como positivo e negativo e portanto não estão ligadas uma à outra através de sua essência. Sem dúvida, a necessidade da divisão está aqui presente, mas não a das partes como tais, uma em relação à outra. Por isso, também, aquela primeira necessidade é apenas uma falsa necessidade ilusória; quer dizer, o movimento mesmo não é represenado como algo simples, ou como pura essência, se não como já dividido. Tempo e espaço são suas partes independentes ou essências nelas mesmas; distância e velocidade são maneiras de ser ou de representar que bem podem dar-se uma sem a outra - e, portanto, o movimento é somente sua relação superficial, e não sua essência. O movimento, representado como essência simples, ou como força, é justamente a gravidade, a qual porém não contém nela essas diferenças em geral.

154- [Der Unterschied] Assim, nos dois casos, a diferença não é nenhuma diferença em si mesma; seja que o universal, a força, é indiferente em relação à divisão que está na lei; ou seja, que as diferenças, partes da lei, são indiferentes umas em relação às outras. Mas o entendimento tem o conceito dessa diferença em si, justamente porque a lei, de uma parte, é o interior, o em-si-essente; mas é, ao mesmo tempo, o que é distinto nele. Que esta diferença seja uma diferença interna, está dado no fato de ser a lei uma força simples, ou ser como conceito dessa diferença; portanto, uma diferença de conceito.

Mas essa diferença interna por ora recai exclusivamente no entendimento; não está ainda posta na Coisa mesma. Assim, o que o entendimento exprime é somente sua própria necessidade; uma diferença que, portanto, só estabelece enquanto ao mesmo tempo exprime que não é nenhuma diferença da Coisa mesma. Essa necessidade que só reside nas palavras, é desse modo a enumeração dos momentos que formam o círculo da necessidade. São diferentes, sem dúvida; mas se exprime ao mesmo tempo, não serem diferença nenhuma da Coisa mesma, e assim são logo de novo suprassumidos. Esse movimento se denomina explicar.

Uma lei é enunciada, pois. Dela se distingue, como força, seu universal em si ou o fundamento. Mas essa diferença se diz que não é nenhuma, senão antes que o fundamento é exatamente constituído como lei. Por exemplo: o evento singular do raio é apreendido como universal e esse universal, enunciado como a lei da eletricidade - a explicação assim abarca a lei condensando-a na força, como a essência da lei. Está portanto essa força de tal modo

constituída que ao exteriorizar-se surgem eletricidades opostas, que tornam a desvanecer, uma na outra. Quer dizer: a força está constituída exatamente como a lei: diz-se que ambas não são, em nada, diferentes. As diferenças são a pura exteriorização universal ou a lei, e a pura força; as duas têm o mesmo conteúdo, a mesma constituição. Assim é descartada de novo a diferença como diferença de conteúdo, isto é, da Coisa.

155- [In dieser tautologischen] Nesse movimento tautológico, o entendimento, como resulta, persiste na unidade tranqüila de seu objeto, e o movimento só recai no entendimento, não no objeto: é um explicar que não somente nada explica, como também é tão claro que ao fazer tenção de dizer algo diferente do que já foi dito, antes nada diz, mas apenas repete o mesmo. Nada de novo resulta na Coisa mesma através desse movimento que, aliás, só vem à consideração como movimento do entendimento.

Nós porém nele reconhecemos justamente algo que fazia falta na lei: a saber, a mudança absoluta mesma. Com efeito: esse movimento, se o examinamos mais de perto, é imediatamente o contrário de si mesmo: põe uma diferença que, para nós, não é diferença nenhuma; e além disso, ele mesmo a suprassume como diferença.

É a mesma mudança que se apresentava como jogo de forças: nesse havia a diferença entre solicitante e solicitada, entre a força exteriorizada e a recalcada sobre si mesma. Porém eram diferenças que em verdade não eram diferenças nenhumas, e que por isso tornavam a suprassumir-se imediatamente. O que está presente não é a mera unidade, de modo que nenhuma diferença seria posta; mas sim, esse movimento, que faz certamente uma diferença; mas, por não ser diferença nenhuma, é de novo suprassumida.

Com o explicar, portanto, as mudanças e permutas que antes estavam fora do interior - só no fenômeno - penetram no próprio supra-sensível; nossa consciência, porém, se transferiu como objeto ao outro lado - para o entendimento - e nele experimenta a mudança.

156 - [Dieser Wechsel] Essa mudança não é ainda uma mudança da Coisa mesma, mas antes, se apresenta justamente como mudança pura, já que o conteúdo dos momentos da mudança permanece o mesmo. Porém, enquanto o conceito como conceito do entendimento é o mesmo que o interior das coisas, essa mudança vem-a-ser para o entendimento como lei do interior. Assim, ele experimenta, como sendo lei do próprio fenômeno, que diferenças

vêm-a-ser que não são diferenças nenhumas, ou que o homônimo se repele de si mesmo; e também, que as diferenças são apenas tais que não são nenhumas, e se suprassumem; ou, que o heterônimo se atrai.

É uma segunda lei cujo conteúdo se opõe ao que antes se chamava lei (a saber, de que a diferença permanecia constantemente igual a si mesma) - pois essa nova lei exprime, antes, o tornar-se-desigual do igual, e tornar-se-igual do desigual. O conceito induz a carência-de-pensamento a reunir as duas leis e a tornar-se consciente de sua oposição. A segunda lei, sem dúvida, é também uma lei, ou um ser interior igual-a-si-mesmo; mas é antes uma igualdade-consigo-mesma da desigualdade - uma constância da inconstância.

No jogo de forças, essa lei se mostrava justamente como esse transitar absoluto ou como mudança pura: o homônimo, a força, se decompõe numa oposição que primeiro se manifesta como uma diferença independente, mas que de fato demonstra não ser diferença nenhuma. Com efeito, é o homônimo que se repele de si mesmo, e esse repelido se atrai, essencialmente, porque ele é o mesmo! A diferença estabelecida - já que não é nenhuma - se suprassume de novo. Com isso se apresenta como diferença da Coisa mesma, ou como diferença absoluta; e essa diferença da Coisa é também o mesmo que o homônimo que se repeliu de si e desse modo põe somente uma oposição que não é nenhuma.

157- [Durch dies Prinzip] Através desse princípio, o primeiro supra-sensível, o reino tranqüilo das leis, a cópia imediata do mundo percebido, transmuda-se em seu contrário. A lei era em geral o-que-permanece-igual consigo, assim como suas diferenças. Agora o que é posto, é que lei e diferenças são, ambas, o contrário delas mesmas: o igual a si, antes se repele de si; e o desigual a si, antes se põe como igual a si. De fato, só com essa determinação a diferença é interior, ou diferença em-si-mesma, enquanto o igual é desigual a si, e o desigual é igual a si.

Esse segundo mundo supra-sensível é dessa maneira um mundo invertido; e na verdade, enquanto um lado já estava presente no primeiro mundo supra-sensível, é o inverso desse primeiro. Com isso, o interior está completo como fenômeno. Pois o primeiro mundo supra-sensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal; tinha seu modelo nesse mundo percebido, que ainda retinha para-si o princípio da mudança e da

alteração. O primeiro reino das leis carecia desse princípio, mas [agora] o adquire como mundo invertido.

158 - [Nach dem Gesetze] Conforme a lei desse mundo invertido, o homônimo do primeiro mundo é assim o desigual de si mesmo; e o desigual desse primeiro mundo é também desigual a ele mesmo, ou vem-a-ser igual a si. Em momentos determinados, o resultado será este: o que na lei do primeiro mundo era doce, nesse Em-si invertido é amargo, e o que naquela lei era negro, nessa é branco. O que na lei do primeiro era pólo norte do ímã, no seu outro Em-si supra-sensível (isto é, na Terra) é o pólo sul; e o que ali é pólo sul aqui é pólo norte. Igualmente, o que na primeira lei da eletricidade é pólo do oxigênio vem-a-ser, na sua outra essência supra-sensível, o pólo do hidrogênio. E vice-versa, o pólo do hidrogênio de lá é aqui pólo do oxigênio.

Numa outra esfera, segundo a lei imediata, a vingança contra o inimigo é a mais alta satisfação da individualidade ultrajada. Mas essa lei - segundo a qual devo mostrar-me, como essência, frente a quem não me trata como essência autônoma e, antes, suprimi-lo como essência, - se converte através do princípio do outro mundo no oposto; e a restauração de mim mesmo como essência, mediante a supressão da essência alheia, se converte em autodestruição.

Porém, se for erigida em lei essa inversão - que é representada no castigo do crime - será também de novo apenas a lei de um mundo que tem como sua contrapartida um mundo sensível invertido, no qual se honra o que no outro se despreza, e onde é ignomínia o que no primeiro é honra. O castigo, que segundo a lei do primeiro mundo desonra e destrói o homem, transmuda-se, em seu mundo invertido, no perdão que salvaguarda sua essência e o leva à honra.

159 - [Oberflächlich angesehen] Visto superficialmente, esse mundo invertido é o contrário do primeiro; a tal ponto que o mantém do lado de fora e o repele de si, como uma efetividade invertida: um, é o fenômeno, mas o outro é o Em-si; um, o mundo como é para um Outro, o outro, ao contrário, como é para si. Assim, para utilizar os exemplos anteriores, o que tem sabor doce seria amargo, propriamente ou no interior da coisa; o que é pólo norte no ímã efetivo do fenômeno, seria pólo sul no ser interior ou essencial. O que na eletricidade fenomenal se apresenta como pólo do oxigênio, seria pólo do hidrogênio na eletricidade não-fenomenal. Ou uma ação que no fenômeno é crime deveria poder ser no interior uma boa ação propriamente dita (um ato mau, ter uma boa

intenção); o castigo, ser castigo só no fenômeno; mas em si ou num outro mundo, ser benefício para o transgressor.

Entretanto, tais oposições de "interior e exterior", "fenômeno e supra-sensível" como de dois tipos de efetividade, aqui já não ocorrem. As diferenças repelidas não tornam a dividir-se entre duas substâncias que lhes dêem suporte e confiram um subsistir separado - por onde o entendimento, surgido do interior, recaísse em sua posição precedente. Um dos lados, ou uma das substâncias, seria de novo o mundo da percepção, no qual uma das leis projetaria sua essência: frente a esse mundo haveria um mundo interior, justamente um certo mundo sensível como o primeiro, mas na representação; não poderia ser apontado, visto, ouvido, ou saboreado como mundo sensível e não obstante seria representado como um certo mundo sensível.

De fato porém, se um dos [termos] postos é algo percebido, e seu Em-si, como inversão dele, é igualmente algo sensivelmente representado - nesse caso o amargo, que seria o Em-si da coisa doce, é uma coisa tão efetiva como ela: é uma coisa amarga. O negro, que seria o Em-si do branco é um negro efetivo; o pólo norte, que é o Em-si do pólo sul, é o pólo norte presente no mesmo ímã; o pólo do oxigênio, que é o Em-si do pólo do hidrogênio, é o pólo do oxigênio presente na mesma pilha. O crime efetivo tem sua inversão e seu Em-si como possibilidade na intenção como tal - mas não numa boa intenção, pois a verdade da intenção é somente o ato mesmo.

Todavia, segundo seu conteúdo, o crime tem sua reflexão sobre si - ou sua inversão - no castigo efetivo, o qual é a reconciliação da lei com a efetividade que se lhe opôs no crime. Enfim, o castigo efetivo tem sua efetividade invertida nele mesmo: uma efetivação tal da lei que através dela a atividade, que tem por castigo, se suprassume a si mesma. A lei, de ativa que era, volta a ser lei tranqüila e vigente, e se extinguem o movimento da individualidade contra a lei e o movimento da lei contra a individualidade.

160 - [Aus der Vorsteüung] Assim, da representação da inversão que constitui a essência de um dos lados do mundo supra-sensível, deve-se manter longe a representação sensível da consolidação das diferenças num distinto elemento do subsistir: [deve-se] representar e aprender em sua pureza esse conceito absoluto da diferença como diferença interior - o repelir-se fora de si mesmo do homônimo como homônimo, e o ser-igual do desigual

enquanto desigual. Há que pensar a mudança pura, ou a oposição em si mesma: a contradição.

Com efeito, na diferença que é uma diferença interior, o oposto não é somente um dos dois - aliás seria um essente, e não um oposto; mas sim o oposto de um oposto, ou seja, nele está dado imediatamente o Outro. Ponho, na certa, o contrário do lado de cá; e, do lado de lá, o Outro de que é o contrário; portanto de um lado, o contrário em si e para si sem o Outro. Mas, justamente porque tenho o contrário em si e para si, é o contrário de si mesmo, ou seja, já tem de fato o Outro imediatamente em si mesmo.

Assim o mundo supra-sensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto numa unidade. Só assim ele é a diferença como interior, ou como diferença em si mesma, ou como infinitude.

161 - [Durch die Unendlichkeit] Nós vemos que, graças à infinitude, a lei cumpriu-se em si mesma como necessidade, e que todos os momentos do fenômeno foram recolhidos ao interior.

Conforme resulta do que precede, o simples da lei é a infinitude, e isto significa [o seguinte]:

a) a lei é um igual-a-si-mesmo, o qual porém é a diferença em si; ou é homônimo, que se repele de si mesmo, ou se fraciona. O que se chamava força simples desdobra-se a si mesmo, e é, por sua infinitude, a lei.

b) a fração, que constitui as partes representadas na lei, se apresenta como subsistente. Essas partes, consideradas sem o conceito da diferença interior, são o espaço e o tempo, ou a distância e a velocidade, que surgem como momentos da gravidade. Mas são também indiferentes e sem necessidade, um em relação ao outro, e em relação à gravidade mesma; assim como essa gravidade simples em relação a eles ou a eletricidade simples em relação ao positivo e ao negativo.

c) entretanto, por meio do conceito de diferença interior, esse desigual e indiferente, espaço e tempo etc. são uma diferença que não é diferença nenhuma, ou somente uma diferença de homônimo; e sua essência é a unidade. Em sua relação recíproca são animados como o positivo e o negativo; mas seu ser consiste antes em pôr-se como não-ser, em suprassumir-se na unidade. Subsistem ambos [os termos] diferentes, são em si e são em si como opostos;

isto é, cada qual é o oposto de si mesmo, tem p seu outro nele, e os dois são apenas uma unidade.

162- [Diese einfache] Esta infinitude simples - ou o conceito absoluto - deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. E igual-a-si-mesmo, pois as diferenças são tautológicas; são diferenças que não são diferenças nenhumas. Portanto, essa essência igual-a-si-mesma só a si mesma se refere. A si mesma; eis aí o Outro ao qual a relação se dirige, e o relacionar-se consigo mesma é, antes, o fracionar-se, ou, justamente, aquela igualdade-consigo-mesma é a diferença interior.

Essas frações são por isso em si e para si mesmas. Cada qual é um contrário - o contrário de um Outro - de forma que em cada um o Outro já é enunciado ao mesmo tempo que ele. Ou seja: um não é o contrário de um Outro, mas somente o contrário puro; e assim, cada um é, em si mesmo, o contrário de si. Ou, de modo geral, não é um contrário, senão puramente para si, uma pura essência igual-a-si-mesma, que não tem nela diferença nenhuma. Assim, não precisamos indagar - e menos ainda considerar como filosofia a angústia com tal questão, ou então tê-la por insolúvel para a filosofia - como brota dessa pura essência, e como vem para fora dela, a diferença ou o Ser-outro; pois já ocorreu o fracionamento, a diferença foi excluída do igual-a-si-mesmo, e posta de lado. Assim, o que devia ser o igual-a-si-mesmo, já é antes uma das frações, em vez de ser a essência absoluta.

O igual-a-si-mesmo se fraciona, o que portanto significa também que se suprassume, já como fração; que se suprassume como ser-Outro. Costuma-se dizer que a diferença não pode brotar da unidade; mas de fato a unidade é apenas um momento de fracionamento, é a abstração da simplicidade que defronta a diferença. Mas por ser abstração, é só um dos opostos, como já se disse. Ela é o fracionar-se, pois a unidade é um negativo, um oposto; assim é posta justamente como o que tem nele a oposição.

Por isso, as diferenças entre fracionamento e vir-a-ser-igual-a-si-mesmo são também somente esse movimento do suprassumir-se. Com efeito, já que o igual-a-si-mesmo, que deve primeiro fracionar-se ou tornar-se seu contrário, é uma abstração - ou seja, já é ele mesmo uma fração -, então seu fracionar-se é um supras-

sumir daquilo que ele é, e portanto o suprassumir de seu ser-fração. O vir-a-ser-igual-a-si-mesmo é também um fracionar-se: o que se torna igual a si mesmo defronta pois o fracionamento: quer dizer, põe a si mesmo de um lado, ou vem-a-ser, antes, uma fração.

163 - [Die Unendlichkeit] A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, [faz] que tudo o que é determinado de qualquer modo - por exemplo, como ser - seja antes o contrário dessa determinidade. A infinitude já era, sem dúvida, a alma de tudo o que houve até aqui; mas foi no interior que primeiro ela mesma brotou livremente. O fenômeno - ou o jogo de forças - já a apresentava; mas foi só no explicar que surgiu, livre, pela primeira vez. Quando a infinitude - como aquilo que ela é - finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si.

O explicar do entendimento só efetua inicialmente a descrição do que é a consciência-de-si. Suprassume as diferenças presentes na lei; as quais, embora já tomadas puras, são ainda indiferentes, e as põe numa unidade: a força. Mas esse tornar-se-igual é também, imediatamente, um fracionar-se. De fato, o entendimento, através disso, suprassume as diferenças e assim põe o Uno da força, somente enquanto põe uma nova diferença - entre a lei e a força -, mas que ao mesmo tempo não é diferença nenhuma. E porque tal diferença também não é diferença nenhuma, o entendimento prossegue; suprassumindo de novo esta diferença, e fazendo a força constituída do mesmo modo que a lei.

Mas esse movimento ou necessidade é ainda necessidade e movimento de entendimento; isto é: não é, como tal, seu objeto. Com efeito, nesse movimento, o entendimento tem por objetos: eletricidade positiva e negativa, distância e velocidade, força de atração e mil coisas mais, que constituem o conteúdo dos momentos do movimento.

No explicar encontra-se tanta auto-satisfação justamente porque a consciência está, por assim dizer, em imediato colóquio consigo mesma: só a si desfruta. Embora, sem dúvida, pareça tratar de outra coisa, de fato está somente ocupada consigo mesma.

164 -[In dem entgegengesetzten] A infinitude certamente se toma objeto do entendimento na lei oposta - como inversão da primeira lei - ou na diferença interior; mas o entendimento de novo falha em atingi-la como infinitude, ao dividir a diferença em si em dois mundos, ou em dois elementos substanciais: o repelir-se a si mesmo do homônimo, e os desiguais que se atraem. Para o entendimento, o movimento, tal como é na experiência, é aqui um acontecer; e o homônimo e o desigual são predicados cuja essência é um substrato essente. O mesmo que para o entendimento é objeto em invólucro sensível, para nós é como puro conceito, em sua forma essencial. Esse apreender da diferença, como é em verdade - ou o apreender da infinitude enquanto tal, é para nós ou em-si. Pertence à ciência a exposição do seu conceito; mas a consciência, quando possui nela imediatamente esse conceito, retoma à cena como forma própria ou nova figura da consciência; não reconhece sua essência no que precedeu, mas o considera como algo totalmente outro.

Enquanto esse conceito de infinitude se tomou seu objeto, ela é pois consciência da diferença como de uma diferença também imediatamente suprassumida: a consciência é, para-si-mesma, o diferenciar do não-diferenciado ou consciência-de-si. Eu me distingo de mim mesmo, e nisso é imediatamente para mim que este diferente não é diferente. Eu, o homônimo, me expulso de mim mesmo; mas este diferente, este posto-como-desigual, é imediatamente, enquanto diferente, nenhuma diferença para mim.

Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. O processo necessário das figuras anteriores da consciência - cuja verdade era uma coisa, um Outro que elas mesmas - exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras. Contudo é só para nós que essa verdade está presente: não ainda para a consciência. Pois a consciência-de-si veio-a-ser somente para si, mas ainda não como unidade com a consciência em geral.

165 - *[Wir sehen, dass]* Nós vemos que no interior do fenômeno o entendimento na verdade não experimenta outra coisa que o fenômeno mesmo. Não o fenômeno do modo como é jogo de forças, mas sim, o jogo de forças em seus momentos absolutamente universais, e no movimento deles: de fato, o entendimento só faz experiência de si mesmo. A consciência, elevada sobre a percepção, apresenta-se concluída junto com o supra-sensível através do meio-termo do fenômeno, mediante o qual divisa esse fundo [das coisas]. Agora estão coincidindo os dois extremos - um, o do puro interior; outro, o do interior que olha para dentro desse interior puro. Mas como desvaneceram enquanto extremos, desvaneceu também o meio termo enquanto algo outro que eles.

Levanta-se, pois, essa cortina sobre o interior e dá-se o olhar do interior para dentro do interior: o olhar do homônimo não-diferente que a si mesmo se repele, e se põe como interior diferente; mas para o qual também se dá, imediatamente, a não-diferenciação dos dois - a consciência-de-si. Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver; a não ser que nós entremos lá dentro - tanto para ver como para que haja algo ali atrás que possa ser visto.

Mas ressalta, ao mesmo tempo, que não era possível chegar diretamente ali sem todos esses rodeios. Com efeito, esse saber, que é a verdade da representação do fenômeno e de seu interior, ele mesmo é apenas resultado de um movimento sinuoso. No seu percurso, desvanecem os modos de consciência - conhecimento sensível, percepção e entendimento; e também resultará que o conhecer daquilo que a consciência sabe enquanto sabe a si mesma, exige ainda mais rodeios - o que será explicitado no prosseguimento desta exposição.

CONSCIÊNCIA-DE-SI

A verdade da, certeza de si mesmo

166- [In den] Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência [que a consciência faz] dele. O objeto se mostra, antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o essente da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si se revela uma maneira como o objeto é somente para um Outro. O conceito do objeto se suprassume no objeto efetivo; a primeira representação imediata se suprassume na experiência, e a certeza vem a perder-se na verdade.

Surgiu porém agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não-diferente.

Chamemos conceito o movimento do saber, e objeto, o saber como unidade tranqüila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos conceito o que o objeto é em-si, e objeto o que é como objeto ou para um Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação

e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.

167 - [Mit dem] Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade. Vejamos como surge inicialmente a figura da consciência-de-si. Se consideramos essa nova figura do saber - o saber de si mesmo - em relação com a precedente - o saber de um Outro - sem dúvida, que este último desvaneceu; mas seus momentos foram ao mesmo tempo conservados; a perda consiste em que estes momentos aqui estão presentes como são em si. O ser Visado[7] [da certeza sensível], a singularidade e a universalidade - a ela oposta - da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas ou não são diferenças nenhumas, mas essências puramente evanescentes. Assim, o que parece perdido é apenas o momento-principal, isto é, o subsistir simples e independente para a consciência. De fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprassumida, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do "Eu sou Eu". Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si.

Para a consciência-de-si portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.

A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a

essência verdadeira e que de início só está presente na oposição do primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela.

168- [Der Gegenstand] Para nós, ou em si, o objeto que para a consciência-de-si é o negativo, retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência também [fez o mesmo]. Mediante essa reflexão-sobre-si, o objeto veio-a-ser vida. O que a consciência-de-si diferencia de si como essente não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo.

Com efeito o Em-si, ou o resultado universal da relação do entendimento com o interior das coisas, é o diferenciar do não-diferenciável, ou a unidade do diferente. Mas essa unidade é também, como vimos, seu repelir-se de si mesmo; e esse conceito se fraciona na oposição entre a consciência-de-si e a vida. A consciência de si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é ao mesmo tempo, para si mesma. Assim, tão independente é em-si seu objeto, quanto é independente a consciência. A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter do negativo; ou que é, de início, desejo - vai fazer pois a experiência da independência desse objeto.

169 - [Die Bestimmung] A determinação da vida, tal como deriva do conceito ou do resultado universal, com o qual entramos nesta esfera, é suficiente para caracterizar a vida, sem que se deva desenvolver ainda mais sua natureza. Seu ciclo se encerra nos momentos seguintes. A essência é a infinitude, como o Ser-suprassumido de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquieta, a independência mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço.

Porém, nesse meio simples e universal as diferenças estão também como diferenças; pois essa universal fluidez só possui sua natureza negativa enquanto é um suprassumir das mesmas; mas não pode suprassumir as diferenças se essas não têm um subsistir. Justamente essa fluidez, como a própria independência igual-a-si-mesma, é o subsistir - ou a substância - das diferenças, que assim estão nela como membros distintos e partes para-si-essentes. O ser

não tem mais o significado de abstração do ser, nem a essencialidade pura desses membros tem a significação de abstração da universalidade; mas o seu ser é agora justamente aquela fluida substância simples do puro movimento em si mesmo. Porém a diferença desses membros, uns em relação aos outros, como diferença não consiste, em geral, em nenhuma outra determinidade que não a determinidade dos momentos da infinitude ou do puro movimento mesmo.

170 - [Die selbstandigen] Os membros independentes são para si; mas esse Ser-para-si é antes, imediatamente, sua reflexão na unidade - como essa unidade é por sua vez o fracionamento em figuras independentes. A unidade se fracionou por ser unidade absolutamente negativa ou infinita; e, por ser ela o subsistir, também a diferença tem independência somente nela.

Essa independência da figura se manifesta como algo determinado, para Outro, posto que é uma fração; e assim, o suprassumir do fracionamento ocorre mediante um Outro. Mas esse suprassumir está nela mesma, porque justamente aquela fluidez é a substância das figuras independentes; ora, esta substância é infinita; logo, a figura é o fracionamento em seu subsistir mesmo, ou o suprassumir de seu Ser-para-si.

171 - [Untercheiden wir] Distinguindo mais exatamente os momentos aí contidos, nós vemos que como primeiro momento se tem o subsistir das figuras independentes, ou a repressão do que o diferenciar é dentro de si, a saber: não ser nada em si, e não ter nenhum subsistir. Mas o segundo momento é a subjugação daquele subsistir à infinitude das diferenças. No primeiro momento está a figura subsistente: como para-si-essente - ou substância infinita em sua determinidade -, que surgindo em contraste com a substância universal nega essa fluidez e continuidade com ela, e se afirma como não dissolvida nesse universal; ao contrário, se conserva por sua separação da natureza inorgânica e pelo consumo da mesma.

No meio fluido universal, que é um tranqüilo desdobrar-se-em-leque das figuras, a vida vem-a-ser, por isso mesmo, o movimento das figuras, isto é, a vida como processo. A fluidez universal simples é o Em-si; a diferença das figuras é o Outro. Porém, devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o Outro; pois ela agora é para a diferença, que é em-si-e-para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranqüilo é consumido; isto é, a vida como ser vivo.

Mas, por esse motivo, essa inversão é por sua vez a "inversidade" em si mesma. O que é consumido é a essência; a individualidade, que às custas do universal se mantém e se dá o sentimento de sua unidade consigo mesma, suprassume assim diretamente sua oposição com o outro, por meio da qual é para-si. A unidade consigo mesma, que ela se outorga, é justamente a fluidez das diferenças ou a dissolução universal.

Inversamente, porém, o suprassumir da subsistência individual é também o produzi-la. Com efeito, como a essência da figura individual é a vida universal, e o para-si-essente é em si substância simples, então, ao pôr o outro dentro de si, suprassume essa sua simplicidade ou sua essência; isto é, a fraciona. Esse fracionamento da fluidez indiferenciada é precisamente o pôr da individualidade. Assim, a substância simples da vida é o seu fracionamento em figuras, e ao mesmo tempo a dissolução dessas diferenças subsistentes; e a dissolução do fracionamento é também um fracionar ou um articular de membros.

Assim coincidem, um com o outro, os dois lados do movimento total que tinham sido diferenciados, a saber: a figuração, tranqüilamente abrindo-se-em-leque no meio universal da independência, e o processo da vida. Esse último é tanto figuração quanto o suprassumir da figura. O primeiro, a figuração, é tanto um suprassumir quanto uma articulação de membros. O elemento fluido é apenas a abstração da essência, ou só é efetivo como figura. O articular-se em membros é, por sua vez, um fracionar do articulado, ou um dissolver do mesmo.

Esse circuito todo constitui a vida, a qual não é o que de início se enunciou: a continuidade imediata e a solidez de sua essência; nem é a figura subsistente e o Discreto para-si-essente; nem o puro processo deles; nem ainda o simples enfeixamento desses momentos; mas, sim, é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento.

172 - [Indem von der] Uma vez que partindo da primeira figura imediata se retorna através dos momentos da figuração e do processo à unidade de ambos os momentos e, portanto, de novo à primeira substância simples, é que essa unidade refletida é outra que a primeira. Em contraste com a primeira unidade imediata - ou expressa como um ser -, esta segunda é a unidade universal que contém todos esses momentos como suprassumidos. E o gênero simples que no movimento da vida mesma não existe para si como este Simples* mas neste resultado, a vida remete a outro que ela, a

saber: à consciência para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero.

173 - [Dies andere] Mas essa outra vida, para a qual é o gênero enquanto tal, e que é para si mesma gênero - a consciência-de-si - inicialmente é para si mesma apenas como esta simples essência, e tem por objeto a si mesma como o puro Eu. Em sua experiência, que importa examinar agora, esse objeto abstrato vai enriquecer-se para ela e adquirir o desdobramento que nós vimos na vida.

174 - [Das einfache] O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhumas, somente enquanto ele é a essência negativa dos momentos independentes formados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva.

175 - [In dieser Befriedigung] Entretanto nessa satisfação a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprassumir desse Outro; para que haja suprassumir, esse Outro deve ser.

A consciência-de-si não pode assim suprassumir o objeto através de sua relação negativa para com ele; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo. De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio-a-ser para a consciência. Porém, ao mesmo tempo, a consciência-de-si é também absolutamente para si, e é isso somente através do suprassumir do objeto; suprassumir que, por ser a verdade, deve tornar-se para a consciência-de-si sua satisfação. Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é.

Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. Na vida, que é o objeto do desejo, a negação ou está em um Outro, a saber, no

desejo, ou está como determinidade em contraste com uma outra figura independente; ou então como sua natureza inorgânica universal Mas uma tal natureza universal independente, na qual a negação está como negação absoluta, é o gênero como tal, ou como consciência-de-si. A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si.

176 - *[In diesen drei]* Nesses três momentos se completa o conceito da consciência-de-si:

a) O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato.

b) Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o suprassumir do objeto independente; ou seja; ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade.

c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada, e nisso é independente.

A figura diferente, apenas viva, suprassume sem dúvida no processo da vida mesma, sua independência, mas junto com sua diferença cessa de ser o que é. Porém o objeto da consciência-de-si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva.

177 - *[Es ist ein]* É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém o objeto do desejo e só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto.

Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito.

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu.

A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito do espírito, seu ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta

da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença.

A - INDEPENDÊNCIA E DEPENDÊNCIA DA CONSCIÊNCIA-DE-SI: DOMINAÇÃO E ESCRAVIDÃO

178 - [Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta.

O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento.

179 - [Es ist fur das] Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro.

180 - [Es muss dies] A consciência-de-si tem de suprassumir esse seu-ser-Outro. Esse é o suprassumir do primeiro sentido duplo, e por isso mesmo, um segundo sentido duplo: primeiro, deve proceder a suprassumir a outra essência independente, para assim vir-a-ser a certeza de si como essência; segundo, deve proceder a suprassumir a si mesma, pois ela mesma é esse Outro.

181- [Dies doppelsinnige] Esse suprassumir de sentido duplo do seu ser-Outro de duplo sentido é também um retorno, de duplo sentido, a si mesma; portanto, em primeiro lugar a consciência retorna a si mesma mediante esse suprassumir, pois se torna de novo, igual a si mesma mediante esse suprassumir do seu ser-Outro; segundo, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Suprassume esse seu ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo.

182- [Diese Bewegung] Mas esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa, desse modo, como o agir de uma (delas). Porém esse agir de uma tem o duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma.

A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige - portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências.

183- [Das Tun ist] Por conseguinte, o agir tem duplo sentido, não só enquanto é agir quer sobre si mesmo, quer sobre o Outro, mas também enquanto indivisamente é o agir tanto de um quanto de Outro.

184 - [In dieser Bewegung] Vemos repetir-se, nesse movimento, o processo que se apresentava como jogo de forças; mas [agora] na consciência. O que naquele [jogo de forças] era para nós, aqui é para os extremos mesmos. O meio termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto.

Como porém é consciência, cada extremo vem mesmo para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu ser-fora-de-si, é retido em si; é para-si; e seu ser-fora-de-si é para ele. É para ele que imediatamente é e não é outra consciência; e também que esse Outro só é para si quando se suprassume como para-si-essente; e só é para si no ser-para-si do Outro. Cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.

185 - [Dieser reine Begriff] Consideremos agora este puro conceito do reconhecimento, a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, tal como seu processo se manifesta para a consciência-de-si. Esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar-se do meio termo

nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece.

186- [Das Selbstbewusstsein] De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida - pois o objeto essente aqui se determinou como vida. São consciências que ainda não levaram a cabo, uma para a outra, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro.

187 - [Die Darstellung] Porém a apresentação de si como pura abstração da consciência-de-si consiste em mostrar-se como pura negação de sua maneira de ser objetiva, ou em mostrar que não está vinculado a nenhum ser-aí determinando, nem à singularidade universal do ser-aí em geral, nem à vida.

Esta apresentação é o agir duplicado: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte.

Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a

essência da consciência de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve suprassumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta.

188 - [Diese Bewahrung] Entretanto, essa comprovação por meio da morte suprassume justamente a verdade que dela deveria resultar, e com isso também [suprassume] a certeza de si mesmo em geral. Com efeito, como a vida é a posição natural da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação natural desta mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento.

Mediante a morte, sem dúvida, veio-a-ser a certeza de que ambos arriscavam sua vida e a desprezavam cada um em si e no Outro; mas essa [certeza] não é para os que travam essa luta. Suprassumem sua consciência posta nesta essencialidade alheia, que é o ser aí natural, ou [seja], suprassumem a si mesmos, e vêm-a-ser suprassumidos como os extremos que querem ser para si. Desvanece porém com isso igualmente o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidades opostas; e o meio termo coincide com uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas essentes. Os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente, através da consciência; mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas. Sua operação é a negação abstrata, não a negação da consciência, que suprassume de tal modo que guarda e mantém o suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser-suprassumido.

189 - [In dieserErfahrung] Nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si. Na consciência-de-si imediata, o Eu simples é o objeto absoluto; que no entanto para nós ou em si é a mediação absoluta, e tem por momento essencial a independência subsistente.

A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura da coisidade. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.

190- [Der Herr ist] O senhor é a consciência para si essente, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si essente que é mediatizada consigo por meio de uma outra consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada com um ser independente, ou com a coisidade em geral. O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial. Portanto, o senhor:

a) como conceito da consciência-de-si é relação imediata do ser-para-si; mas,

b) ao mesmo tempo como mediação, ou como um ser-para-si que só é para si mediante um Outro, se relaciona

a') imediatamente com os dois momentos; e

b') mediatamente, com cada um por meio do outro.

O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação].

O senhor também se relaciona mediatamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através o seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário,

para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo - o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha.

191 - [In diesen beiden] Nesses dois momentos vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência [a do escravo]. Com efeito, essa se põe como inessencial em ambos os momentos; uma vez na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí; dois momentos em que não pode assenhorar-se do ser, nem alcançar a negação absoluta. Portanto, está aqui presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suprassume como ser-para-si, e assim faz o mesmo que a primeira faz em relação a ela. Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial.

Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual.

192- [Das unwesentliche] A consciência inessencial é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo. Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito; é claro, ao contrário, que ali onde o senhor se realizou plenamente, tomou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente.

Assim, o senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência.

193- [Die Wahrheit] A verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas,

como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência.

194- [Wir sahen nur] Vimos somente o que a escravidão é no comportamento da dominação. Mas a consciência escrava é consciência-de-si, e importa considerar agora o que é em si e para si mesma. Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é a essência; portanto, a consciência independente para si essente é para ela a verdade; contudo para ela [a verdade] ainda não está nela, muito embora tenha de fato nela mesma essa verdade da pura negatividade e do ser-para-si; pois experimentou nela essa essência. Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou.

Entretanto, esse movimento universal puro, o fluidificar-se absoluto de todo o subsistir, é a essência simples da consciência-de-si, a negatividade absoluta, o puro ser-para-si, que assim é nessa consciência. E também para ela esse momento do puro ser-para-si, pois é seu objeto no senhor. Aliás, aquela consciência não é só essa universal dissolução em geral, mas ela se implementa efetivamente no servir. Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e, trabalhando-o, o elimina.

195 - [Das Gefuhl] Mas o sentimento da potência absoluta em geral, e em particular o do serviço, é apenas a dissolução em si; e embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho. No momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor, parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém sua independência. O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo ou o subsistir. O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou

o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma.

196- [Das Formieren] No entanto, o formar não tem só este significado positivo, segundo o qual a consciência escrava se torna para si um essente como puro ser-para-si. Tem também um significado negativo frente a seu primeiro momento, o medo. Com efeito: no formar da coisa, toma-se objeto para o escravo sua própria negatividade, seu ser-para-si, somente porque ele suprassume a forma essente oposta. Mas esse negativo objetivo é justamente a essência alheia ante a qual ele tinha tremido. Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim se torna, para si mesmo, um para-si-essente.

No senhor, o ser-para-si é para o escravo um Outro, ou seja, é somente para ele. No medo, o ser-para-si está nele mesmo. No formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si.

A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter exteriorizado, pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser sua verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio.

Para que haja tal reflexão são necessários os dois momentos; o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. Sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade em si, e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência.

Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior: sua substância não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, em si, ao ser determinado. O

sentido próprio é obstinação [eigene Sinn=Eigensinn], uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão. Como nesse caso a pura forma não pode tornar-se essência, assim também essa forma, considerada como expansão para além do singular, não pode ser um formar universal, conceito absoluto; mas apenas uma habilidade que domina uma certa coisa, mas não domina a potência universal e a essência objetiva em sua totalidade.

B - LIBERDADE DA CONSCIÊNCIA-DE-SI: ESTOICISMO: CEPTICISMO E A CONSCIÊNCIA INFELIZ

197 - [Dem selbstandigen] Para a consciência-de-si independente, sua essência é somente a pura abstração do Eu. Mas quando essa abstração se cultiva e se outorga diferenças, esse diferenciar não se lhe torna essência objetiva em-si-essente. Essa consciência-de-si não se torna, pois, um Eu que se diferencia verdadeiramente em sua simplicidade, ou que permanece-igual a si mesmo nessa diferença absoluta. Ao contrário; no formar, a consciência recalcada sobre si torna-se objeto para si mesma como forma da coisa formada e ao mesmo tempo contempla no senhor o ser-para-si como consciência. Porém na consciência escrava, como tal, não coincidem esses dois momentos um com o outro: o de si mesma como objeto independente, e o desse objeto como uma consciência, e portanto, como sua própria essência.

Para nós, ou em-si, são a mesma coisa, a forma e o ser-para-si; e no conceito da consciência independente o ser-em-si é a consciência; por isso, o lado do ser-em-si ou da coisidade, que recebia a forma no trabalho, não é outra substância que a consciência. Surgiu, assim, para nós, uma nova figura da consciência-de-si: uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude ou puro movimento da consciência: uma consciência que pensa, ou uma consciência-de-si livre.

Pois é isto o que pensar significa: não ser objeto para si como Eu abstrato, mas como Eu que tem ao mesmo tempo o sentido ser-em-si; ou seja: relacionar-se com essência objetiva de modo que ela tenha a significação do ser-para-si da consciência.

Para o pensar, o objeto não se move em representações ou figuras, mas sim em conceitos, o que significa: num ser-em-si diferente, que imediatamente para a consciência não é nada diferente dela. O representado, o figurado, o essente como tal, tem a

forma de ser algo outro que a consciência; mas um conceito é, ao mesmo tempo, um essente, e essa diferença, enquanto está na consciência mesma, é seu conteúdo determinado; porém por ser tal conteúdo, ao mesmo tempo, algo conceptualizado, ela permanece imediatamente cônscia de sua unidade com esse essente determinado e diferente. Não é como na representação em que a consciência tem ainda de lembrar-se expressamente de que isso é sua representação; ao contrário, o conceito é para mim, imediatamente, meu conceito.

No pensar, Eu sou livre; porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto, que para mim é a essência, é meu ser-para-mim, em unidade indivisa; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo.

Entretanto, na determinação dessa figura da consciência-de-si, é essencial reter com firmeza que ela é a consciência pensante, em geral, ou que seu objeto é a unidade imediata do ser-em-si e do ser-para-si. A consciência, sua própria homônima, que se repele de si mesma, torna-se para si elemento em-si-essente; mas, para si, só é esse elemento como essência universal em geral; não como esta essência objetiva no desenvolvimento e no movimento de seu ser multiforme.

198 - [Diese Freiheit] Como é sabido, chama-se estoicismo essa liberdade da consciência-de-si, quando surgiu em sua manifestação consciente na história do espírito. Seu princípio é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, à medida que a consciência aí se comporta como essência pensante.

199 - [Die uielfache] O objeto sobre o qual atuam o desejo e o trabalho é a expansão multiforme da vida, diferenciando-se em si mesma: sua singularização e complexificação. Esse agir multiforme se condensou agora na diferença simples que está no puro movimento do pensar. A diferença que tem mais essencialidade não é a diferença que se põe como coisa determinada, ou como consciência de um determinado ser-aí natural, como um sentimento ou como um desejo e fim para esse desejo; quer esse fim seja posto pela consciência própria ou alheia; mas somente a diferença que é pensada, ou que não se diferencia imediatamente de mim.

Essa consciência [estóica] é por isso negativa no que diz respeito à relação de dominação e escravidão. Seu agir não é o do senhor que tem sua verdade no escravo, nem o do escravo que tem sua verdade na vontade do senhor e em seu servir; mas seu agir é

livre, no trono como nas cadeias e em toda [forma de] dependência de seu ser aí singular. [Seu agir] é conservar-se na impassibilidade que continuamente se retira do movimento do ser-aí, do atuar como do padecer, para a essencialidade simples do pensamento. A obstinação é a liberdade que se apega a uma singularidade e se mantém dentro do âmbito da servidão; o estoicismo porém é a liberdade que imediatamente saindo sempre da servidão retorna à pura universalidade do pensamento. Como forma universal do espírito do mundo, [o estoicismo] só podia surgir num tempo de medo e de escravidão universais, mas também de cultura universal, que tinha elevado o formar até ao nível do pensar.

200 - [Ob nun zwar] Embora a essência da consciência-de-si não seja um outro que ela; nem a pura abstração do Eu, e sim um Eu que tem nele o ser-outro, mas como diferença pensada, de modo que em seu ser-outro o Eu retornou imediatamente a si; ainda assim a essência dessa consciência-de-si é ao mesmo tempo apenas uma essência abstrata. A liberdade da consciência-de-si é indiferente quanto ao ser-aí natural; por isso igualmente o deixou livre, e a reflexão é uma reflexão duplicada.

A liberdade no pensamento tem somente o puro pensamento por sua verdade; e verdade sem a implementação da vida. Por isso é ainda só o conceito da liberdade, não a própria liberdade viva. Com efeito, para ela a essência é só o pensar em geral, a forma como tal, que afastando-se da independência das coisas retornou a si mesma. Mas porque a individualidade, como individualidade atuante, deveria representar-se como viva; ou, como individualidade pensante, captar o mundo vivo como um sistema de pensamento; então teria de encontrar-se no pensamento mesmo, para aquela expansão [do agir], um conteúdo do que é bom, e para essa [expansão do pensamento, um conteúdo] do que é verdadeiro. Com isso não haveria absolutamente nenhum outro ingrediente, naquilo que é para a consciência, a não ser o conceito que é a essência.

Porém aqui o conceito enquanto abstração, separando-se da multiplicidade variada da vida, não tem contudo nenhum em si mesmo, exceto um [conteúdo que lhe é] dado. A consciência, quando pensa o conteúdo, o destrói como um ser alheio, sem dúvida; mas o conceito é conceito determinado e justamente essa determinidade é o alheio que o conceito possui nele. O estoicismo portanto caía em perplexidade quando lhe perguntavam, na linguagem de então, sobre o critério da verdade em geral; quer dizer, com mais propriedade, sobre um conteúdo do pensamento mesmo. À

pergunta sobre o que era bom e verdadeiro, era dada ainda uma vez como resposta o mesmo pensar sem-conteúdo: "é na racionalidade que deve consistir o bem e o verdadeiro".

Mas essa igualdade-consigo-mesmo do pensar é apenas a pura forma na qual nada se determina. Por isso os termos universais do verdadeiro e do bem, da sabedoria e da virtude, onde o estoicismo tem de parar, de certo são geralmente edificantes; mas corno de fato não podem chegar a nenhuma expansão do conteúdo, começam logo a produzir tédio.

201 - [Dieses denkende] Essa consciência pensante, tal como se determinou, como liberdade abstrata, é portanto somente a negação incompleta do ser-outro; apenas se retirou do ser-aí, para si mesma; e não se levou a cabo como absoluta negação do ser-aí nela. De certo, o conteúdo vale para ela só como pensamento: aliás como pensamento determinado, e ao mesmo tempo como determinidade enquanto tal.

202 - [Der Skeptizismus] O cepticismo é a realização do que o estoicismo era somente o conceito; - e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que em-si é o negativo, e que assim deve apresentar-se.

De fato, com a reflexão da consciência-de-si para dentro do pensamento simples de si mesma, de encontro a essa reflexão caíram fora da infinitude [do pensamento] o ser-aí independente e a determinidade permanente. Agora, no cepticismo vem-a-ser [explícita] para a consciência a total inessencialidade e a não-autonomia desse Outro. O pensamento toma-se o pensar consumado, que aniquila o ser do mundo multideterminado; e nessa multiforme figuração da vida, a negatividade da consciência-de-si livre toma-se a negatividade real.

Fica patente que, como o estoicismo corresponde ao conceito da consciência independente, manifestada como relação de dominação e escravidão, assim o cepticismo corresponde à realização da mesma consciência como atitude negativa para com o ser-Outro, [isto é], ao desejo e ao trabalho. Mas, se o desejo e o trabalho não puderem levar a cabo a negação para a consciência-de-si, ao contrário, essa atitude polêmica para com a múltipla dependência das coisas, terá êxito: já que se volta contra elas como consciência-de-si livre, previamente implementada em si mesma. Mais precisamente, porque [essa atitude] tem em si mesma o pensar ou a infinitude, e por isso as independências, conforme suas diferenças, para ela são apenas grandezas

. As diferenças, que no

puro pensar de si mesmo são só abstrações das diferenças, tornam-se aqui todas as diferenças; e todo ser diferente se torna uma diferença da consciência-de-si.

203 - [Hierdurch hat sich] Com isso se determinou o agir do cepticismo em geral, e a maneira desse agir. O cepticismo revela o movimento dialético que são a certeza sensível, a percepção e o entendimento; e também a inessencialidade do que tem valor na relação de dominação e de servidão, e do que para o pensamento abstrato vale como algo determinado.

Aquela relação abrange ao mesmo tempo, em si, uma maneira determinada, na qual também leis morais são dadas como mandamentos do senhor; porém as determinações no pensamento abstrato são conceitos da ciência, na qual o pensar sem conteúdo se expande, e de uma maneira puramente exterior, de fato, atribui o conceito a um ser independente dele, que constitui seu conteúdo; e só mantém como válidos determinados conceitos, embora sejam também puras abstrações.

204 - [Das Dialetische] O dialético, como movimento negativo, tal como é, imediatamente, revela-se de início à consciência como algo a que ela está entregue, e que não é por meio da consciência mesma. Como cepticismo, ao contrário, o movimento dialético é momento da consciência-de-si - para a qual [já] não acontece, sem saber como, que desvaneça seu verdadeiro e real. Pois é essa consciência-de-si que na certeza de sua liberdade faz desvanecer até esse outro que se fazia passar por real; e não só o objetivo como tal: também sua própria relação com ele, na qual vale e é valorizada como objetiva. Assim também [faz desvanecer] seu perceber, como igualmente seu consolidar do que estava em risco de perder-se: a sofistaria e seu verdadeiro determinado e fixado por sua conta.

Mediante essa negação consciente de si, garante a consciência-de-si para si mesma a certeza de sua própria liberdade: produz a experiência da liberdade, e assim a eleva à verdade. O que desvanece é o determinado ou a diferença que se estabeleça como firme e imutável, de qualquer modo e seja donde for. Nessa diferença nada há de permanente, e deve desvanecer ante o pensar, pois o diferente é justamente isto: não ser em si mesmo, mas ter sua essencialidade só em um Outro. Porém o pensar é a penetração nessa natureza do diferente; é a essência negativa como simples.

205 - [Das skeptische] Assim, a consciência-de-si céptica experimenta nas vicissitudes de tudo que queria consolidar-se para

ela sua própria liberdade, como dada e mantida para si através de si mesma, ela é essa ataraxia do pensar-se a si mesmo, a imutável e verdadeira certeza de si mesmo. Certeza que não surge de algo alheio, que faça desmoronar dentro de si seu desenvolvimento multiforme, nem [surge] como um resultado que tivesse seu vir-a-ser na retaguarda. Ao contrário: a consciência mesma é a absoluta inquietude dialética, essa mescla de representações sensíveis e pensadas, cujas diferenças coincidem e cuja igualdade se dissolve de novo, pois ela mesma é determinidade frente ao desigual. Mas de fato esta consciência justamente aqui, em vez de ser uma consciência igual-a-si-mesma, é apenas uma confusão puramente casual - a vertigem de uma desordem que está sempre se reproduzindo.

A consciência céptica é isso para si mesma, já que ela mesma mantém e produz essa confusão movimentada. Assim, ela confessa ser isso: confessa ser uma consciência singular, de todo contingente; uma consciência que é empírica, dirigida para o que não tem para ela realidade nenhuma: obedece àquilo que para ela não é nenhuma essência; faz e leva à efetividade o que para ela não tem verdade nenhuma.

Mas como se valoriza dessa maneira, enquanto vida simples, contingente, e de fato animal - uma consciência-de-si perdida - também, em sentido contrário, volta a transformar-se em consciência-de-si universal igual-a-si-mesma, por ser a negatividade de toda singularidade e de toda diferença. Dessa igualdade, ou nessa igualdade-consigo-mesma, recai a consciência naquela contingência e confusão, pois justamente essa negatividade movimentada só tem a ver como singular e só se ocupa com o contingente. Assim, essa consciência é um desvario inconsciente que oscila para lá e para cá, de um extremo da consciência-de-si igual a si mesma, ao outro extremo da consciência casual, confusa e desconcertante.

Não consegue rejuntar em si esses dois pensamentos de si mesma: ora conhece sua liberdade como elevação sobre toda confusão e casualidade do ser-aí; ora torna a conhecer-se como recaída na inessencialidade e como azáfama em torno dela. Faz desvanecer no seu pensar o conteúdo inessencial; mas exatamente nisso a consciência é algo inessencial: declara o absoluto desvanecer, mas o declarar é; e essa consciência é o desvanecer declarado. Declara a nulidade do ver, ouvir etc, e ela mesma vê, ouve, etc; declara a nulidade das essências éticas e delas faz as potências de seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre; e desse modo, ela mesma tem uma dupla consciência contraditória

da imutabilidade e igualdade; e da completa contingência e desigualdade consigo mesma. Mas mantém os termos dessa contradição separados um do outro, e se comporta nisso como no seu movimento puramente negativo em geral. Se lhe indicam a igualdade, ela indica a desigualdade e quando se lhe objeta essa desigualdade que acaba de declarar, passa adiante para declarar a igualdade. Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos: um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A e assim cada um, à custa da contradição consigo mesmo, se paga a alegria de ficar sempre em contradição como outro.

206 - [Im Skeptizismus] No cepticismo a consciência se experimenta em verdade como consciência em si mesma contraditória; e dessa experiência surge uma nova figura que rejunta os dois momentos que o cepticismo mantém separados. A falta-de-pensamento do cepticismo a respeito de si mesmo tem de desvanecer porque de fato é uma consciência que tem nela essas duas modalidades. Essa nova figura é portanto uma figura que para si é a consciência duplicada de si como libertando-se, imutável e igual a si mesma. É a consciência de si como absolutamente confundindo-se e invertendo-se; e como consciência dessa sua contradição.

No estoicismo, a consciência-de-si é a simples liberdade de si mesmo. No cepticismo, essa liberdade se realiza, aniquila o outro lado do ser-aí determinado; aliás, melhor dito, se duplica, e agora é para si mesma algo duplo. Desse modo, a duplicação que antes se repartia entre dois singulares - o senhor e o escravo - retorna à unidade; e assim está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma, que é essencial no conceito do espírito. Mas não está ainda presente a sua unidade, e a consciência infeliz é a consciência-de-si como essência duplicada e somente contraditória.

[A CONSCIÊNCIA INFELIZ}

207 - [Dieses unglückliche] Essa consciência infeliz, cindida dentro de si, já que essa contradição de sua essência é, para ela, uma consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade. Mas seu verdadeiro retomo a si mesma, ou a reconciliação consigo, representará o conceito do espírito que se tornou [um ser] vivo e entrou na [esfera da] existência; porque nela mesma como uma consciência indivisa já é ao mesmo tempo uma consciência duplicada. Ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e

ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo para si, ainda não é a essência mesma; ainda não é a unidade das duas.

208 - [Indem es zunachst] Por ser ela inicialmente apenas a unidade imediata das duas [consciências-de-si], mas não serem as duas para ela a mesma consciência, e sim consciências opostas -, então, para essa [consciência infeliz] uma é como essência, a saber, a consciência simples e imutável; mas a outra, mutável de várias formas, é como o inessencial.

Para ela, as duas são essências alheias uma à outra. Ela mesma, por ser a consciência dessa contradição, se põe do lado da consciência mutável, e é para si o inessencial. Mas como consciência da imutabilidade ou da essência simples, deve ao mesmo tempo proceder a libertar-se do inessencial, quer dizer, libertar-se de si mesma. Pois, embora seja de fato para-si exclusivamente consciência mutável, e o imutável lhe seja algo alheio, ela mesma é consciência simples, e portanto imutável; por isso está cônscia dessa consciência imutável como sendo sua essência, mas de tal modo que de novo ela mesma para si não é essa essência.

Por conseguinte, a posição que atribui às duas consciências não pode ser uma indiferença recíproca, quer dizer, uma indiferença de si mesma para com o imutável; mas ela é imediatamente ambas as consciências; a relação entre ambas é, para ela, como uma relação da essência para com a inessência, de sorte que essa última é suprassumida. Mas enquanto as duas consciência são igualmente essenciais e contraditórias, ela é somente o movimento contraditório, onde o contrário não chega ao repouso em seu contrário, mas nele se reproduz somente como contrário.

209 - /Es *ist damit]* Uma luta se trava, assim, com um inimigo contra o qual a vitória é, antes, uma capitulação; ter alcançado um [dos contrários] é, antes, a sua perda em seu contrário. A consciência da vida, de seu ser-aí e de seu operar, é somente a dor em relação a esse ser-aí e operar, pois nisso só possui a consciência de seu contrário como sendo a essência, e a consciência da própria nulidade. Daí parte na ascensão rumo ao imutável. Mas tal ascensão é essa consciência mesma, e portanto, imediatamente, a consciência do contrário; isto é, de si mesma como singularidade. O imutável que entra na consciência é, por isto mesmo, tocado igualmente pela singularidade, e só se faz presente junto com ela. E a singularidade, em vez de ter sido eliminada na consciência do imutável, somente reponta ali sempre de novo.

210-[In dieserBewegung] Mas nesse movimento a consciência experimenta justamente o surgir da singularidade no imutável e do imutável na singularidade. Para ela, a singularidade em geral vem-a-ser na essência imutável, e ao mesmo tempo sua própria singularidade nela. Porque a verdade deste movimento é precisamente o ser-uno dessa consciência duplicada. Esta unidade vem-a-ser para ela, mas primeiro, como uma unidade tal em que o dominante é ainda a diversidade dos dois termos. Assim, nessa consciência, a singularidade se encontra vinculada ao imutável de um modo tríplice: 1º - ela mesma reponta de novo para si como oposta à essência imutável, e é recambiada ao início da luta, que permanece o elemento da relação em seu todo. 2º - O próprio imutável tem nele a singularidade para a consciência, de maneira que a singularidade é figura do imutável, que se encontra por isso revestido de toda a modalidade da existência. 3º - A consciência encontra a si mesma como este singular no imutável.

O primeiro imutável é para a consciência apenas a essência alheia que condena a singularidade; e enquanto o segundo imutável é uma figura da singularidade, com a consciência mesma, eis que no terceiro imutável a consciência vem-a-ser espírito, tem a alegria de ali se encontrar e se torna consciente de ter reconciliado sua singularidade com o universal.

211- [Was sich hier] O que se apresenta aqui como modalidade e relação do imutável resultou como a experiência que a consciência cindida faz em sua infelicidade. Ora, tal experiência não é, de certo, movimento unilateral seu, pois ela mesma é consciência imutável e por isso, ao mesmo tempo, consciência singular também; e o movimento é igualmente movimento da consciência imutável que nele reponta tanto quanto a singular.

Com efeito, este movimento percorre os seguintes momentos:

1º - o imutável é oposto à singularidade em geral.

2º - o imutável é um singular oposto a outro singular.

3º - o imutável, enfim, é um só com o singular.

Entretanto, essa consideração, no que nos concerne, é aqui intempestiva; pois até agora a imutabilidade só surgiu como imutabilidade da consciência que portanto não é a verdadeira, mas ainda está afetada por uma oposição. Ainda não surgiu o imutável tal como é em-si e para-si mesmo; não sabemos, pois, como ele se comportará. Até agora o que resultou foi apenas isto: para a

consciência, que é aqui nosso objeto, estas determinações indicadas se manifestam no imutável.

212 - [Aus diesem Grunde] Por esta razão, a consciência imutável conserva também em sua própria figuração o caráter e os traços fundamentais do ser-cindido e do ser-para-si, frente à consciência singular. Portanto, em geral, é apenas um acontecer, para esta consciência, que o imutável adquira a figura da singularidade. Também a consciência singular somente se encontra oposta a ele, e assim tem essa relação pela [própria] natureza. Encontrar-se enfim no imutável lhe aparece, em parte, como produzido por ela mesma - ou ter ocorrido porque ela mesma é singular. Mas de outra parte, essa unidade [com o imutável lhe aparece] como pertencendo ao imutável, quanto à sua existência; e a oposição permanece nessa unidade mesma.

De fato, através da figuração do imutável, o momento do além não só permanece mas ainda se reforça; pois, se pela figura da efetividade singular parece de um lado achegar-se mais à consciência singular, de outro lado está frente a ela como um impenetrável Uno sensível, com toda a rigidez de um Efetivo. A esperança de tornar-se um com ele tem de ficar na esperança, isto é, sem implementação e sem presença. Com efeito, entre a esperança e sua implementação se interpõe, precisamente, a absoluta casualidade, ou a imóvel indiferença que reside na figuração mesma que fundamenta a esperança. Por força da natureza do Uno essente, pela efetividade de que se revestiu, ocorre necessariamente que no tempo se tenha desvanecido; e no espaço, haja sucedido longe, e absolutamente longe permaneça.

213 - [Wenn zuerst] Se no início o conceito simples da consciência cindida se determinava por seu empenho em suprassumir essa consciência enquanto singular para tornar-se consciência imutável, agora seu esforço tem por determinação suprassumir sua relação para com o puro imutável não-figurado, e somente se permitir a relação com o imutável figurado.

Com efeito: agora, para essa consciência, o ser-um do singular com o imutável é essência e objeto; como no conceito, o objeto essencial era o imutável abstrato e sem-figura. Agora, o que tem de evitar é essa situação do absoluto ser-cindido do conceito. Mas essa consciência deve elevar ao absoluto vir-a-ser-um sua relação inicialmente exterior com o imutável figurado como [sendo] uma efetividade alheia.

214- [Die Bewegung] O movimento no qual a consciência inessencial se esforça por atingir esse ser-um é também um movimento tríplice, conforme a tríplice relação que terá com seu além configurado:

1º - como pura consciência;

2º - como essência singular que se comporta ante a efetividade como desejo e trabalho;

3º - como consciência de seu ser-para-si.

Vejamos agora como essas três modalidades de seu ser estão presentes e determinados naquela relação universal.

215 - [Zuerst aíso] Primeiro, se a consciência inessencial for, pois, considerada como consciência pura, nesse caso o imutável figurado, enquanto é para a consciência pura, parece posto tal como é em si e para si mesmo. Só que o imutável ainda não surgiu como é em e para si, como já foi dito. Isso de estar na consciência tal como é em si e para si mesmo deveria partir mais dele que da consciência; mas aqui sua presença só ocorre unilateralmente, por meio da consciência. E justamente por isso não é perfeita e verdadeira, mas permanece onerada de imperfeição - ou de uma oposição.

216 - [Obgleich aber] Embora a consciência infeliz não possua tal presença, está ao mesmo tempo acima do puro pensar: seja do puro pensar do estoicismo, que faz abstração da singularidade em geral; seja do puro pensar do cepticismo, que é somente inquieto, e de fato é apenas a singularidade, como contradição sem-consciência e movimento sem-descanso.

A consciência infeliz ultrapassa esses dois momentos: reúne e mantém unidos o puro pensar e a singularidade, porém não se elevou ainda àquele pensar para o qual a singularidade da consciência se reconciliou com o puro pensar mesmo. Está, antes, nesse meio-termo onde o pensar abstrato entra em contato com a singularidade da consciência como singularidade. Ha mesma é esse contacto: é a unidade do puro pensar e da singularidade. Também para ela é essa singularidade pensante ou o puro pensar, e o imutável mesmo é essencialmente como singularidade. No entanto, não é para ela que esse seu objeto, o imutável - que tem para ela essencialmente a figura da singularidade, - é ela mesma. Ela mesma, [quer dizer:] a singularidade da consciência.

217 - [Es verhalt sich] Nesta primeira modalidade, em que a tratamos como pura consciência, a consciência infeliz não se relaciona com seu objeto como pensante; embora seja em si pura singularidade pensante, e seu objeto seja justamente esse puro pensamento, a relação mútua entre eles não é puro pensar. A consciência, por assim dizer, apenas caminha na direção do pensar e é fervor devoto. [An Denken/Andacht]. Seu pensamento, sendo tal, fica em um uniforme badalar de sinos, ou emanação de cálidos vapores; um pensar musical que não chega ao conceito, o qual seria a única modalidade objetiva imanente.

Sem dúvida, seu objeto virá ao encontro desse sentimento interior puro e infinito, mas não se apresentará como conceituai; surgirá pois como algo estranho. Está presente, assim, o movimento interior da alma pura que se sente a si mesma, mas se sente doloridamente, como cisão. Movimento de uma nostalgia infinita, que tem a certeza que sua essência é aquela alma pura, puro pensar que se pensa como singularidade; e a certeza de ser conhecida e reconhecida por aquele objeto, porquanto ele se pensa como singularidade.

Mas, ao mesmo tempo, esta essência é o além inatingível, que foge quando abraçado, ou melhor, já fugiu. Já fugiu, pois de um lado é o imutável que se pensa como singularidade, e assim a consciência nele alcança imediatamente a si mesma; a si mesma, mas como o oposto do imutável. Em vez de captar a essência, apenas a sente, e caiu de volta em si mesma; como no [ato de] atingir não pode manter-se à distância como este oposto, em lugar de atingir a essência só captou a inessencialidade.

Como de um lado, enquanto se esforça por atingir a si mesma na essência, só apreende sua própria efetividade separada, assim, de outro lado, não pode apreender o Outro como [algo] singular ou efetivo. Onde é procurado, não pode ser encontrado; pois deve justamente ser um além, algo tal que não se pode encontrar. Buscado como singular, ele não é uma singularidade pensada universal; não é conceito, mas é singular como objeto ou como algo efetivo: objeto da certeza sensível imediata, e por isso mesmo é somente uma coisa tal que desvaneceu. Portanto, para a consciência, só pode fazer-se presente o sepulcro de sua vida. Mas, porque o próprio sepulcro é uma efetividade, e é contra a sua natureza manter uma posse duradoura, assim também essa presença do sepulcro é somente a luta de um esforço que tem de fracassar. Só que, ao fazer essa experiência - de que o sepulcro de sua essência imutável efetiva não tem nenhuma efetividade, e de que a singularidade evanescente, enquanto evanescente, não é a verdadeira singularidade -, a consciência renunciará a buscar a singularidade

imutável como efetiva, ou a fixá-la como evanescente; e só assim está apta a encontrar a singularidade como verdadeira, ou como universal.

218 - [Zunachst aber] Mas antes de tudo, o retorno da alma a si mesma deve tomar-se no sentido de que, para si, a alma tem efetividade enquanto ser singular. Para nós, ou em-si, foi a pura alma que se encontrou, e em si mesma se saciou; pois embora para ela, em seu sentimento, a essência esteja dela separada, este sentimento é, em si, sentimento-de-si. Sentiu o objeto de seu puro sentir, e esse objeto é ela mesma; assim surge aqui como sentimento-de-si, ou como algo efetivo para si essente. Para nós, nesse retorno a si mesma, veio-a-ser sua segunda relação, a do desejo e do trabalho, que garante à consciência a certeza interior de si mesma, a qual - para nós - conseguiu mediante o suprassumir e o gozar da essência alheia, isto é: dessa mesma essência sob a forma de coisas independentes.

Mas a consciência infeliz só se encontra como desejosa e trabalhadora. Para ela, não ocorre que encontrar-se assim tem por base a certeza interior de si mesma; e que seu sentimento da essência é esse sentimento-de-si. Enquanto não tem para si mesma essa certeza, seu interior permanece ainda a certeza cindida, de si mesma. A confirmação que através do trabalho e do gozo poderia obter, é por isso uma certeza igualmente cindida. Quer dizer: a consciência deveria, antes, aniquilar tal confirmação; de modo que, embora essa confirmação nela se encontre, seja só a confirmação do que é para si: a saber, a confirmação de sua cisão.

219- [Die Wirklichkeit] Para essa consciência, a efetividade, contra a qual se voltam o desejo e o trabalho, já não é uma nulidade em si, que ela apenas deva suprassumir e consumir. É uma efetividade cindida em dois pedaços, tal como a própria consciência: só por um lado é em si nula; mas pelo outro lado é um mundo consagrado, a figura do imutável. Com efeito, esse assumiu em si a singularidade, e por ser universal enquanto é o imutável, em geral sua singularidade tem a significação de toda efetividade.

220 - [Wenn das Bewusstsein] Se a consciência fosse, para si, consciência independente, e se para ela a efetividade fosse nula em si e para si, [então] no trabalho e no gozo chegaria ao sentimento de sua independência; e isso porque seria ela mesma que suprassumiria sua efetividade. Só que, sendo essa a figura do imutável para ela, não seria capaz de suprassumi-la por si mesma. Mas como chega, sem dúvida, à aniquilação da efetividade e ao gozo, isso só

lhe pode acontecer essencialmente porque o imutável mesmo lhe abandona sua figura e lhe cede para seu gozo. De seu lado, a consciência surge aqui igualmente como algo efetivo, mas também como cindida interiormente. Essa cisão se apresenta em seu trabalhar e gozar por cindir-se em uma relação para com a efetividade - ou o ser-para-si - e em um ser-em-si.

Aquela relação para com a efetividade é o alterar ou agir - [seja] é o ser-para-si que pertence à consciência *singular* como tal. Mas nisso ela é também *em si*; esse lado pertence ao além imutável: são as faculdades e as forças - um dom alheio, que o imutável concede igualmente à consciência para que dele goze.

221 - [In seinem Tun] Em seu agir, portanto, a consciência está inicialmente na relação entre dois extremos: mantém-se, de lado, como o aquém ativo, e frente a ela está a efetividade passiva. Ambos em relação recíproca, mas também ambos retrotraídos para dentro do imutável e fixados em si. Dos dois lados se desprende mutuamente uma superfície apenas, que entra no jogo do movimento contra a outra.

O extremo da efetividade é suprassumido mediante o extremo ativo. Mas, por seu lado, a efetividade só pode ser suprassumida porque sua essência imutável a suprassume; se repele de si, e abandona à atividade o que repeliu. A força ativa se manifesta como a potência em que a efetividade se dissolve; mas já que para essa consciência o Em-si ou a essência é outro que ela, essa potência - sob a forma da qual emerge para a atividade - é para ela o além de si mesma.

Assim, em vez de retornar a si mesma a partir de seu agir, e de se ter comprovado para si mesma, a consciência antes reflete de volta esse movimento do agir no outro extremo; que por isso é apresentado como puro universal, como a potência absoluta da qual procede o movimento para todos os lados; e que é, tanto a essência dos extremos que se rompem - como inicialmente apareceram - quanto a essência da mudança mesma.

222 - [Dass das Unwandelbare] Porque a consciência imutável renuncia à sua figura e a *oferece* como dom, em troca a consciência singular dá graças. Quer dizer: se nega a satisfação da consciência de sua independência, e transfere a essência de seu agir de si para o além. De qualquer modo, através desses dois momentos do abandonar-se recíproco de ambas as partes, surge para a consciência a sua unidade com o imutável. Só que essa unidade é ao mesmo tempo afetada de separação, e cindida de novo em si

mesma: e mais uma vez ressalta dela a oposição entre o universal e o singular.

Portanto, embora a consciência renuncie na aparência à satisfação de seu sentimento-de-si, ela assim mesmo alcança a satisfação efetiva desse sentimento; pois ela foi desejo, trabalho e gozo, e como consciência ela quis, agiu e gozou. Sua ação de graças, na qual reconhece o outro extremo como essência, e se suprassume - é igualmente seu próprio agir; que contrabalança o agir do outro extremo, e opõe ao benefício, que faz dom de si, um agir equivalente. Se aquele extremo lhe concede sua superfície, a consciência, todavia, dá graças, e com isso, ao renunciar a seu próprio agir - quer dizer, à sua essência mesma - propriamente faz mais que o outro, que de si desprende uma superfície apenas.

O movimento completo se reflete pois no extremo da singularidade; não somente no efetivo desejar, trabalhar e gozar, mas até mesmo no dar graças - em que parece acontecer o contrário.

A consciência se sente aí como este singular que não se deixa iludir pela aparência de sua renúncia, pois sua verdade é que a consciência não renunciou a si. O que se efetuou foi apenas a dupla reflexão dos dois extremos, e o resultado é a ruptura reiterada na consciência oposta do imutável, e na consciência dos [momentos] que a defrontam, do querer, do implementar, do gozar, e da própria renúncia a si mesma; ou seja, na consciência da singularidade para-si-essente, em geral.

223 - [Es ist damit] Deste modo se produziu a terceira relação do movimento dessa consciência que surge da segunda, como uma consciência tal que em verdade se comprovou como independente em seu querer e implementar. Na primeira relação era somente o conceito da consciência efetiva, ou a alma interior, que ainda não era efetiva no agir e no gozo. A segunda relação é essa efetivação como agir e gozar exteriores; mas a consciência que retorna dessa posição é uma consciência que se experimentou como efetiva e efetivante: uma consciência para a qual ser em si e para si é verdadeiro.

Aqui porém o inimigo é agora descoberto na sua figura mais peculiar. Na luta da alma, a consciência singular só está como momento musical, abstrato; no trabalho e no gozo, como realização desse ser sem-essência, a consciência pode se esquecer, imediatamente; e nessa efetividade, a peculiaridade consciente é prosternada pelo reconhecimento da ação de graças. Mas, na verdade, essa

prostração é um retorno da consciência a si mesma; na verdade, a si mesma como à sua efetividade verdadeira.

224 - [Dies dritte] Essa terceira relação, na qual essa verdadeira efetividade constitui um dos extremos, é a relação dela - enquanto nulidade - com a essência universal. Resta a considerar ainda o movimento desta relação.

225 - [Was zuerst] De início, no que concerne à relação oposta da consciência, como ali sua realidade é para ela imediatamente o nulo, assim também seu agir efetivo se torna um agir de nada, e seu gozo se torna sentimento de sua infelicidade. Por isso, agir e gozo perdem todo conteúdo e sentido universais - pois assim teriam um ser-em-si-e-para-si; e ambos se retiram à sua singularidade, à qual a consciência está dirigida para suprassumi-la.

Nas funções animais, a consciência é cônscia de si como este singular efetivo. Essas funções, em vez de se realizarem descontraidamente, como algo que é nulo em si e para si - e que para o espírito não pode alcançar nenhuma importância nem essencialidade -, são antes objeto de séria preocupação, e se tornam mesmo o que há de mais importante, pois é nelas que o inimigo se manifesta em sua figura característica. Mas como esse inimigo se produz em sua própria derrota, a consciência ao fixá-lo a si, em vez de libertar-se, fica sempre detida nele; e se vê sempre poluída. Ao mesmo tempo, esse conteúdo de seu zelo em lugar de ser algo essencial, é o mais vil; em vez de ser algo universal, é o mais singular; assim nos deparamos com uma personalidade só restringida a si mesma e a seu agir mesquinho, recurvada sobre si; tão miserável quanto infeliz.

226 - [Aber an beides] Mas, ao sentimento de sua infelicidade e à miséria de seu agir, junta-se a ambos também a consciência de sua unidade com o imutável. Com efeito: essa tentativa de aniquilação imediata de seu ser efetivo é mediada pelo pensamento do imutável, e ocorre nessa relação. A relação mediata constitui a essência do movimento negativo, no qual a consciência se dirige contra a sua singularidade que, no entanto, como relação em si é positiva, e vai produzir para essa consciência mesma sua unidade.

227 - [Diese mittelbare] Por isso, essa relação mediata é um silogismo, em que a singularidade - inicialmente fixada como oposta ao em-si - só mediante um terceiro termo é concluída com esse outro extremo. Através deste meio-termo, o extremo da consciência imutável é para a consciência inessencial; o que implica, também, que ela só pode ser para a consciência imutável através desse meio termo. Esse meio termo, portanto, é tal que representa os dois

extremos, um para o outro, e é ministro recíproco de cada um junto do outro. Esse meio-termo é, por sua vez, uma essência consciente, pois é um agir que mediatiza a consciência enquanto tal; o conteúdo desse agir é o aniquilamento - que a consciência empreende - de sua singularidade.

228 - [In ihr also] Assim, nesse meio-termo, a consciência se liberta do agir e do gozo como seus. Repele de si, como extremo para-si-essente, a essência do seu querer, e lança sobre o meio termo, ou o ministro, a peculiariedade e a liberdade da decisão, e, com isto, a culpa de seu agir. Esse mediador, enquanto está em relação imediata com a essência imutável, desempenha seu ministério aconselhando sobre o que é justo.

A ação, enquanto é seguimento de uma decisão alheia, deixa de ser própria, segundo o lado do agir ou do querer. Mas resta ainda à consciência inessencial o lado objetivo da ação, a saber: o fruto de seu trabalho e o gozo. Assim, repele de si isso também; e como renuncia à vontade própria, renuncia igualmente à efetividade conseguida no trabalho e no gozo. Renuncia à efetividade [1] em parte como à verdade alcançada de sua independência cônscia de si - enquanto a consciência se põe a fazer algo totalmente estranho: [ritual] que lhe traz representações e fala linguagem sem sentido; [2] em parte, como à propriedade exterior - enquanto abre mão do que possuía, que ganhara pelo trabalho; [3] em parte, como ao gozo possuído - enquanto no jejum e na mortificação torna-o de novo totalmente proibido para si.

229 - [Durch diese] Através destes momentos - do renunciar à própria decisão, e depois à propriedade e ao gozo, e, enfim, através do momento positivo em que a consciência se põe a fazer algo que não compreende - ela se priva, em verdade e cabalmente, da consciência da liberdade interior e exterior, e da efetividade como seu ser-para-si. Tem a certeza de se ter extrusado verdadeiramente de seu Eu, e de ter feito de sua consciência-de-si imediata uma coisa, um ser objetivo.

Só mediante esse sacrifício efetivo a consciência podia dar provas de sua renúncia a si mesma; porque só assim desvanece a fraude que se aloja no reconhecimento interior da ação de graças por meio do coração, da intenção e da boca - um reconhecimento que afasta de si toda a potência do ser-para-si e a atribui a um dom do alto. Mas até nesse afastar conserva para si a particularidade exterior na posse, que não abandona, e a particularidade interior na consciência da decisão que ela mesma toma, e na consciência do conteúdo dessa decisão determinada por ela; conteúdo que não

trocou por outro conteúdo alheio que a preenchesse sem a menor significação.

230 - [Aber in der wirklich] Entretanto, neste sacrifício efetivamente consumado, a consciência, como suprassumiu o agir enquanto seu, assim também em-si desprendeu dela sua infelicidade proveniente desse agir. Que tal desprender tenha ocorrido em-si é contudo um agir do outro extremo do silogismo, que é o extremo da essência em-si-essente. Aliás, esse sacrifício do extremo inessencial não era ao mesmo tempo um agir unilateral, mas continha em si o agir do Outro. Porque o renunciar à vontade própria, só por um lado é negativo: segundo seu conceito, ou em si. Mas ao mesmo tempo, é positivo, quer dizer: é pôr a vontade como um Outro, e, determinadamente, pôr a vontade como um não singular, e sim como um universal.

Para essa consciência, o significado positivo da vontade singular negativamente posta é a vontade do outro extremo; que, justamente por ser um Outro para ela, não vem-a-ser através de si, mas por meio de um terceiro: do mediador, como conselho. Para ela, portanto, sua vontade vem-a-ser de fato vontade universal e em si essente; mas ela mesma não é para-si este Em-si. A renúncia de sua vontade, como singular, não é para ela segundo o conceito, o positivo da vontade universal. Igualmente, sua renúncia à posse e ao gozo tem somente o mesmo significado negativo; e o universal, que para ela vem-a-ser nesse processo, não é para ela seu próprio agir.

Essa unidade do objetivo e do ser-para-si, que há no conceito do agir - e que por isso vem-a-ser para a consciência a essência e o objeto - essa unidade por não ser para a consciência o conceito de seu agir, tampouco vem-a-ser como objeto, imediatamente para ela e por meio dela. Porém faz que pelo ministro mediador se exprima esta certeza ainda cindida - de que somente em-si sua infelicidade é o avesso, isto é, um agir que se satisfaz a si mesmo em seu agir, ou seja: um gozo bem-aventurado. Igualmente seu agir miserável é em si o avesso, isto é, o agir absoluto: segundo o conceito, o agir, só como agir do singular, é agir em geral.

Mas, para ela mesma, o agir, e seu agir efetivo, continua sendo um agir miserável; seu gozo, dor; e o ser suprassumido dessa dor, no sentido positivo, um além. Contudo, nesse objeto - em que seu agir e seu ser, enquanto desta consciência singular, são para ela ser e agir em si -, a representação da razão veio-a-ser para ela: a certeza de ser a consciência em sua singularidade, absolutamente em si; ou de ser toda a realidade.

Certeza e verdade da razão

231 - [Das Bewusstsein] No pensamento que captou - de que a consciência singular é em si a essência absoluta -, a consciência retorna a si mesma. Para a consciência infeliz o ser-em-si é o além dela mesma. Porém seu movimento nela implementou isto: a singularidade em seu completo desenvolvimento, ou a singularidade que é a consciência efetiva, como o negativo de si mesma; quer dizer, como um Extremo objetivo. Em outras palavras: arrancou de si seu ser-para-si e fez dele um ser.

Nesse [processo] veio-a-ser também para a consciência sua unidade com esse universal. Unidade que para nós não incide mais fora dela - já que o singular suprassumido é o universal. E como a consciência se conserva a si mesma em sua negatividade, essa [unidade] constitui na consciência como tal a sua essência.

No silogismo em que os extremos se apresentam como absolutamente segregados um do outro, sua verdade é o que aparece como meio-termo - anunciando à consciência imutável que o singular fez renúncia de si, e anunciando ao singular que o imutável já não é um extremo para ele, pois com ele se reconciliou. Esse meio termo é a unidade que sabe imediatamente os dois extremos e os põe em relação mútua, e que é a consciência dessa unidade; que enuncia à consciência - e portanto a si mesma -, a certeza de ser toda a verdade.

232 - [Damit, dass das] Porque a consciência-de-si é razão, sua atitude, até agora negativa frente ao ser-outro, se converte numa atitude positiva. Até agora, só se preocupava com sua independência e sua liberdade, a fim de salvar-se e conservar-se para si mesma, às custas do mundo ou de sua própria efetividade, [Já] que ambos lhe pareciam o negativo de sua essência. Mas como razão, segura de si mesma, a consciência-de-si encontrou a paz em relação a ambos; e pode suportá-los, pois está certa de si mesma como [sendo] a realidade, ou seja, está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela. Seu pensar é imediatamente, ele mesmo, a efetividade; assim, comporta-se em relação a ela como idealismo.

Para ela, quando assim se apreende, é como se o mundo lhe viesse-a-ser pela primeira vez. Antes, não entendia o mundo: [só] o desejava e o trabalhava. Retirava-se dele [recolhendo-se] a si mesma, e o abolia para si, e a si mesma [abolia] como consciência: como consciência desse mundo enquanto essência e também como consciência de sua nulidade.

Só agora - depois que perdeu o sepulcro de sua verdade e que aboliu a abolição de sua efetividade, e [quando] para ela a singularidade da consciência é em si a essência absoluta - descobre o mundo como seu novo mundo efetivo. Agora tem interesse no permanecer desse mundo, como antes tinha somente no seu desvanecer; pois seu subsistir se lhe torna sua própria verdade e presença. A consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo.

233 - [Die Vernunft ist] A razão é a *certeza* da consciência de ser toda a realidade: assim enuncia o idealismo o conceito da razão. Do mesmo modo que a consciência que vem à cena como razão tem em si essa certeza imediatamente, assim também o idealismo a enuncia de forma imediata: Eu sou Eu, no sentido de que o Eu para mim é objeto. Não no sentido de objeto da consciência-de-si em geral - que seria apenas um objeto vazio em geral; nem de objeto da consciência-de-si livre -, que seria somente um objeto retirado dos outros, que ainda são válidos ao lado dele; mas sim no sentido de que o Eu é objeto, com a consciência do não-ser de qualquer outro objeto: é o objeto único, é toda a realidade e presença.

Porém, a consciência-de-si não é toda a realidade somente para si, mas também em si: porque se torna essa realidade, ou antes, porque se demonstra como tal. Assim se demonstra através do caminho, no curso do qual o ser-outro, como em si, desvanece para a consciência: primeiro, no movimento dialético do 'visar', do perceber e do entendimento. Demonstra-se depois, no movimento através da independência da consciência, na dominação e escravidão; através do pensamento da liberdade [do estoicismo], da liber-

tação céptica e da luta de libertação absoluta da consciência cindida em si mesma; [movimento em que] o ser-Outro desvanece para a consciência enquanto é somente para ela.

Dois lados se apresentavam, um depois do outro: num a essência, ou o verdadeiro, tinha para a consciência a determinidade do ser; no outro a determinidade de ser só para ela. Mas ambos os lados se reduziam a uma verdade [única], a saber: o que é - ou o Em-si - somente é, enquanto é para a consciência; e o que é para ela, é também em si.

A consciência, que é tal verdade, deixou para trás esse caminho e o esqueceu, ao surgir imediatamente como razão; ou seja, essa razão, que surge imediatamente, surge apenas como certeza daquela verdade. Assevera somente que é toda a realidade, mas não conceitua sua asserção; ora, aquele caminho esquecido é o conceituar dessa asserção expressa de modo imediato. Igualmente, para quem não fez tal caminho, essa asserção é inconcebível quando a escuta nessa sua forma pura, - pois numa forma concreta bem que faz essa asserção.

234 - [Der Idealismus] Por conseguinte o idealismo, que começa por tal asserção sem mostrar aquele caminho, é por isso também pura asserção que não se concebe a si mesma; nem se pode fazer concebível a outros. Enuncia uma certeza imediata, contra a qual se mantêm firmes outras certezas imediatas, mas que foram perdidas naquele caminho. E portanto com igual direito que ao lado da asserção daquela certeza tomam também lugar as asserções dessas outras certezas. A razão apela para a consciência-de-si de cada consciência: Eu sou Eu; o Eu é meu objeto e minha essência, e nenhuma lhe negará essa verdade.

Porém, ao fundar a verdade sobre esse apelo, sanciona a verdade da outra certeza, a saber: há para mim [um] Outro; [um] Outro que Eu é para mim objeto e essência; quando Eu sou para mim objeto e essência, sou isso apenas enquanto Eu me retiro do Outro, em geral, e tomo lugar ao lado dele como uma efetividade.

Somente quando a razão surge como reflexão a partir dessa certeza oposta é que surge sua afirmação de si, não mais apenas como certeza e asserção, mas como verdade; e não ao lado de outras verdades, mas como a única verdade. O imediato surgir [da verdade] é a abstração de seu ser-presente, cuja essência e ser-em-si é o conceito absoluto - quer dizer, o movimento de seu ser-que-veio-a-ser.

A consciência vai determinar sua relação ao ser-outro ou a seu objeto, de maneiras diversas, conforme a etapa, em que ela se encontre do espírito-do-mundo que-se-torna-consciente de si. O modo como o espírito do mundo em cada caso imediatamente encontra e determina a si mesmo e a seu objeto - ou como ele é para si - isso depende do que já veio-a-ser, ou do que já é em-si.

235 - [Die Vernunft ist] A razão é a *certeza de* ser toda a realidade. Mas esse Em-si ou essa realidade é, ainda, um absolutamente universal: é a pura abstração da realidade. E a primeira positividade que a consciência-de-si, em si mesma, é para si: e o Eu, portanto, é apenas a pura essencialidade do essente, ou a categoria simples.

Antes, a categoria tinha a significação de ser a essencialidade do essente; de modo indeterminado, quer essencialidade do essente em geral, quer do essente em contraste com a consciência. Mas agora, a categoria é essencialidade ou unidade simples do essente enquanto efetividade pensante. Ou ainda: a categoria significa que consciência-de-si e ser são a mesma essência - a mesma, não na comparação, mas em si e para si. Só o mau idealismo unilateral faz essa unidade reaparecer de um lado como consciência, e frente a frente com ela um Em-si.

Agora, essa categoria ou essa unidade simples da consciência-de-si e do ser tem contudo em si a diferença, pois sua essência é precisamente isto: ser imediatamente igual a si mesma no ser-Outro, ou na diferença absoluta. Portanto, a diferença é; mas perfeitamente transparente, e como uma diferença que ao mesmo tempo não é diferença nenhuma. A diferença manifesta-se como uma multiplicidade de categorias.

O idealismo enuncia a unidade simples da consciência como [sendo] toda a realidade, e faz dela imediatamente a essência, sem tê-la conceituado como essência absolutamente negativa. Ora, somente esta última tem em si a negação, a determinidade e a diferença. Mas isso [que o idealismo propõe] é inconcebível; e mais inconcebível ainda é que haja na categoria diferenças ou espécies. Essa asserção em geral, como aliás a asserção de um número determinado de espécies da categoria, é uma nova asserção. Essa porém implica em si mesma que não se deve mais aceitá-la como asserção.

Com efeito, a diferença tem seu princípio no puro Eu, no puro entendimento mesmo. Desse modo, com isso se admite que a imediatez, o asseverar, e o encontrar são abandonados, e que o

conceber principia. Contudo, admitir a multiplicidade de categorias de uma maneira qualquer - por exemplo, a partir dos juízos - como um achado, e fazer passar por boas as categorias assim encontradas, isso deve ser considerado como um ultraje à ciência. Onde é que o entendimento poderia mostrar uma necessidade, se é incapaz de mostrá-la em si mesmo, que é a necessidade pura?

236 - [Weil nun so] Porque agora pertence desse modo à razão a pura essencialidade das coisas como [também] sua diferença, não se poderia mais falar de coisas propriamente ditas, isto é, uma coisa que seria para a consciência somente o negativo de si mesma. Pois as múltiplas categorias são espécies da categoria pura - o que significa: ela é ainda seu gênero ou essência, e não se lhes opõe.

Mas elas já são algo ambíguo, que na sua multiplicidade tem ao mesmo tempo em si o ser-outro, em oposição à categoria pura; e a unidade pura deve suprassumir em si tal multiplicidade, constituindo-se desse modo em unidade negativa das diferenças.

Porém, como unidade negativa, exclui de si tanto as diferenças como tais, quanto essa primeira unidade pura e imediata como tal; é a singularidade, uma nova categoria que é consciência excludente, quer dizer, consciência para a qual há um Outro. A singularidade é sua [própria] passagem, de seu conceito a uma realidade exterior; é o esquema puro, que tanto é consciência como, por isso mesmo - enquanto singularidade e Uno excludente -, é o aludir a um outro.

No entanto, esse Outro de tal categoria são apenas as outras primeiras categorias, a saber: a essencialidade pura e a diferença pura; e nessa categoria - isto é, precisamente no Ser-posto do Outro - ou nesse Outro mesmo, a consciência é igualmente ela mesma. Cada um desses momentos diversos remete a um outro, mas ao mesmo tempo sem que neles chegue a nenhum ser-outro. A categoria pura remete às espécies, que passam à categoria negativa ou à singularidade; essa última remete, por sua vez, àquelas. A categoria mesma é a consciência pura que permanece para si em cada espécie, como essa unidade clara consigo mesma - uma unidade porém que igualmente é remetida a um outro; o qual, quando é, [já] desvaneceu, e quando desvaneceu, é de novo produzido.

237 - [Wir sehen hier] Vemos neste ponto a consciência pura posta de uma dupla maneira. A primeira vez como irrequieto vai-e-vem, que percorre todos os seus momentos onde encontra flutuando o ser-outro, que se suprassume no ato de abarcar. A

segunda vez, antes, como unidade tranqüila certa de sua própria verdade. Para essa unidade, aquele movimento é o Outro; mas para aquele movimento, a unidade tranqüila [é que] é o Outro: a consciência e o objeto se alternam nessas determinações recíprocas.

Por conseguinte, a consciência ora é para si um buscar que vai e vem, enquanto seu objeto é o puro Em-si e essência: ora é para si categoria simples, enquanto o objeto é o movimento das diferenças. Porém a consciência, como essência, é esse curso mesmo em sua totalidade: [curso que consiste em] sair de si como categoria simples, passando à simplicidade e ao objeto, e nele contemplar esse curso; suprassumir o objeto como distinto para apropriar-se dele, e proclamar-se como certeza de ser toda a realidade: certeza de ser tanto ela mesma como também seu objeto.

238 - [Sem erstes Aussprechen] Seu primeiro enunciar é somente essa abstrata palavra vazia de que 'tudo é seu'. Com efeito, a certeza de ser toda a realidade é só a categoria pura. Essa primeira razão, que se conhece no objeto, encontra expressão no idealismo vazio que só apreende a razão como inicialmente é - e por indicar em todo o ser esse Meu puro da consciência, e enunciar as coisas como sensações ou representações, acredita ter mostrado esse Meu puro como realidade acabada. [Tal idealismo] tem de ser ao mesmo tempo um empirismo absoluto, porque para o enchimento desse Meu vazio, quer dizer, para a diferença e para a totalidade do desenvolvimento e da configuração dessa diferença, sua razão necessita de um "choque estranho" no qual só se encontra a multiplicidade do sentir e do representar.

Torna-se, portanto, esse idealismo um duplo-sentido contraditório, tanto como o cepticismo, só que exprime de modo positivo o que o cepticismo [faz] negativamente. Mas como ele, tampouco consegue conciliar seus pensamentos contraditórios: o da consciência pura como sendo toda a realidade, e também o do choque estranho, ou seja, do sentir e representar sensíveis, como uma realidade igual. Debate-se alternadamente entre um pensamento e o outro, e termina na má infinitude - quer dizer, na infinitude sensível.

Quando a razão é toda a realidade, no sentido do Meu abstrato, e quando o Outro lhe é um Estranho indiferente, então se põe justamente, por parte da razão, esse saber de um Outro; que já se apresentou como o 'visar' [da certeza sensível], como o perceber e como o entendimento acolhendo o 'visado' e o percebido. Tal saber é ao mesmo tempo afirmado como sendo um saber não-ver-

dadeiro, por meio do conceito desse próprio idealismo, uma vez que só a unidade da apercepção é a verdade do saber.

Para chegar por si mesma a esse Outro que lhe é essencial - ou seja, a esse Outro que é o Em-si mas que ela não tem em si mesma -, a Razão pura desse idealismo é remetida a esse saber do verdadeiro. Ela assim se condena, sabendo e querendo, a um saber não-verdadeiro; e não pode desprender-se do 'visar' e do perceber, que para ela própria não têm verdade nenhuma. Encontra-se numa contradição imediata, ao afirmar como essência algo que é duplo, e pura e simplesmente oposto: a unidade da apercepção, e, igualmente, a coisa. Pois a coisa, ao ser chamada também choque estranho ou essência empírica, ou sensibilidade, ou coisa em si, em seu conceito fica sempre a mesma e estranha à unidade da apercepção.

239 - [Dieser Idealismus] Esse idealismo cai em tal contradição porque afirma como verdadeiro o conceito abstrato da razão. Por isso a realidade lhe surge imediatamente como algo tal que não é a realidade da razão; quando a razão deveria ser toda a realidade. Permanece [a razão] um buscar irrequieto, que no próprio buscar declara pura e simplesmente impossível a satisfação do encontrar.

Mas a razão efetiva não é tão inconseqüente [assim]: ao contrário, sendo, de início, só a certeza de ser toda a realidade, está consciente nesse conceito de não ser ainda, enquanto certeza, enquanto Eu, a realidade em verdade; e é impelida a elevar sua certeza à verdade, e a preencher o Meu vazio.

A RAZÃO OBSERVADORA

240 - [Dieses Bewusstsein] Essa consciência, para a qual o *ser* tem a significação do *seu*, nós a vemos agora adentrar-se de novo no 'visar' e no perceber: mas não como na certeza de um que apenas é *Outro*, e sim com a *certeza* de ser esse Outro mesmo. Antes, só tinha *acontecido* perceber e *experimentar* vários aspectos na coisa; mas agora é a consciência que faz suas próprias observações e experiências. O 'visar' e o perceber, que se suprassumiram só para nós, são agora suprassumidos da consciência para ela mesma. A razão, pois, parte para *conhecer* a verdade; para encontrar como conceito o que era uma coisa para o Visar' e o perceber, isto é, para ter na coisidade somente a consciência de si mesma.

Por isso a razão tem agora um *interesse* universal pelo mundo, já que ela é a certeza de ter no mundo a presença, ou seja, a certeza de que a presença é racional. Procura a razão seu Outro, sabendo que não possuirá nada de Outro a não ser ela mesma; busca apenas sua própria infinitude.

241 - [Zuerst sich in der] A razão que, inicialmente, apenas se vislumbrava na efetividade - ou que só a sabia como o *seu* em geral -, agora avança nesse sentido para a tomada de posse universal da propriedade que lhe é assegurada; e planta em todos os cimos e em todos os abismos o marco de sua soberania. Mas esse Meu superficial não é seu interesse último: a alegria dessa universal tomada-de-posse ainda encontra em sua propriedade o Outro estranho, que a razão abstrata não tem em si mesma.

A razão se vislumbra como uma essência mais profunda do que *é* o Eu puro, e deve exigir que a diferença - o *ser multiforme* - se torne para ele o próprio seu; que o Eu se intua como a efetividade, e que se ache presente como figura e como coisa. Porém a razão, mesmo revolvendo todas as entranhas das coisas, e abrindo-lhes todas as veias - a fim de ver-se *jorrar dali para fora* - não alcançará essa felicidade; mas deve ter-se implementado antes em si mesma, para depois experimentar sua plena realização.

242 - [Das Bewusstsein] A consciência *observa;* quer dizer, a razão quer encontrar-se e possuir-se como objeto essente, como modo *efetivo, sensivelmente presente.* De certo, a consciência dessa observação Visa' e diz que *não* pretende experimentar-se *a si mesma,* mas, pelo contrário, *a essência das coisas como coisas.* A consciência Visa' isso e o diz, porque embora sendo razão, ainda não tem a razão como tal por objeto. Soubesse tal consciência que a *razão é* igualmente essência das coisas e da consciência mesma, - e que a razão, em sua figura peculiar, só na consciência pode estar presente - então desceria às suas próprias profundezas, e buscaria a razão antes ali que nas coisas. Se ja tivesse encontrado a razão no mais profundo de si mesma, essa seria novamente levada para fora, para a efetividade, a fim de nela contemplar sua expressão sensível; mas também a fim de tomá-la logo, como sendo essencialmente *conceito.*

A razão, tal como vem à cena *imediatamente,* como a *certeza* da consciência de ser toda a realidade, toma essa realidade no sentido da *imediotez do ser, e* toma também a unidade do Eu com essa essência objetiva no sentido de uma *unidade imediata,* na qual ainda não separou - e tornou a reunir - o momento do ser e o

momento do Eu, ou seja: no sentido de uma unidade que a razão não conheceu ainda. Portanto, como consciência observadora vai às coisas, 'visando' tomá-las em verdade como coisas sensíveis, opostas ao Eu; só que o seu agir efetivo contradiz tal 'visão', pois a razão *conhece* as coisas, transforma seu ser sensível em *conceitos*, quer dizer, justamente em um ser que é ao mesmo tempo um Eu. Transforma assim o pensar em um pensar essente, ou o ser em um ser pensado; e afirma de fato que as coisas só têm verdade como conceitos. Para essa consciência observadora, somente resulta nesse processo o que *as coisas* são; mas para nós, o que é a *consciência mesma*. O resultado de seu movimento é, pois, que a consciência vem-a-ser, para si mesma, o que é em si.

243 - [Das Tun der] Temos a considerar o *agir* da razão observadora nos momentos de seu movimento; como ela apreende a natureza, o espírito e, enfim, a relação de ambos em forma de ser sensível; e como se busca enquanto efetividade essente.

a - OBSERVAÇÃO DA NATUREZA

244 - [Wenn das gedankenlose] Quando a consciência carente-de-pensamento proclama o observar e o experimentar como a fonte da verdade, suas palavras bem que poderiam soar como se apenas se tratasse do saborear, cheirar, tocar, ouvir e ver. Porém essa consciência, no afã com que recomenda o gostar, o cheirar, etc, esquece de dizer que também o objeto desse sentir já está de fato determinado para ela, essencialmente; e que, para ela, essa determinação do objeto vale pelo menos tanto como esse sentir. Tem de admitir igualmente que, em geral, não se trata só do perceber; assim, para dar um exemplo, a percepção de que este canivete está posto aqui ao lado da tabaqueira não tem valor de observação. O percebido deve ter pelo menos a significação de um *universal*, e não de um *isto sensível*.

245 - [Dies Allgemeine ist] De início, esse universal é apenas *o-que-permanece igual a si:* seu movimento é somente a reiteração uniforme do mesmo agir. A consciência, na medida em que só encontra no objeto a *universalidade* ou o *Meu abstrato*, deve tomar sobre si mesma o movimento peculiar do objeto, e por não ser ainda seu entendimento mesmo, deve pelo menos ser sua recordação - a qual exprime de maneira universal o que na efetividade só está presente de maneira singular.

Esse superficial extirpar [do sensível] para fora da singularidade, e a forma igualmente superficial da universalidade em que o sensível é apenas acolhido, sem se ter tornado em si mesmo algo universal, é o *descrever* das coisas, que não tem ainda o movimento no objeto mesmo; esse movimento está, antes, no [ato de] descrever. O objeto, ao ser descrito, perdeu por isso o interesse: se um for descrito, um outro deve ser tomado em consideração e sempre procurado, para que a descrição não se esgote. Quando não é tão fácil encontrar coisas *inteiras* que sejam novas, então é preciso voltar às já encontradas, dividi-las e analisá-las ainda mais, e nelas descobrir ainda novos aspectos da coisidade.

Esse instinto insaciável e inquieto não pode ficar sem material; mas encontrar um novo gênero conspícuo, ou então um novo planeta -, que embora sendo um indivíduo tem a natureza de um universal - é sorte que só toca a alguns felizardos. Mas a linha de demarcação do que é *distintivo,* digamos, do elefante, do carvalho, do ouro - do que é *gênero* e *espécie* -, passa através de múltiplas gradações dentro da infinita *particularização* do caos dos animais e das plantas; e das rochas, dos metais, e das terras etc, que só por meio de violência e artifício se devem representar.

Mas nesse reino da indeterminidade do universal, onde a particularização se reaproxima da *singularização,* e de novo, aqui e ali, desce até ela completamente - uma inesgotável reserva se abre à observação e descrição. Mas aqui, onde parece abrir-se para elas um campo a perder-se de vista, a observação e a descrição dentro das fronteiras do universal podem ter encontrado, em vez de uma imensurável riqueza, somente os limites da natureza e do seu próprio agir: não podem saber se o que-aparenta ser em si não é uma contingência. Pois o que leva em si a marca de uma formação confusa ou rudimentar, débil e mal se desenvolvendo [fora] da indeterminidade elementar, não pode sequer ter a pretensão de ser descrito.

246 - [Wenn es diesem Suchen] Embora esse buscar e descrever aparentemente só diga respeito às coisas, vemos que de fato não procede segundo o curso da percepção sensível. Ao contrário: aquilo pelo qual as coisas são conhecidas é mais relevante para a descrição que o conjunto restante das propriedades sensíveis. De certo, a própria coisa não pode delas prescindir; porém a consciência se desembaraça delas.

Mediante essa distinção entre o *essencial* e o *inessencial* o conceito se eleva acima da dispersão sensível, e o conhecer declara

nisso que se ocupa *consigo mesmo* - pelo menos tão essencialmente como se ocupa das coisas. Devido a essa dupla essencialidade cai numa perplexidade; [sem saber] se o que é para o *conhecer* essencial e necessário, o seja também *na coisa*.

De um lado, os *sinais característicos* devem servir só ao conhecer, [para] distinguir, por meio deles, as coisas umas das outras. Mas, de outro lado, o que deve ser conhecido não é o inessencial das coisas, mas aquilo através do qual as próprias coisas *se arrancam* da continuidade universal do ser em geral, *se separam* do Outro e são *para si* Os sinais característicos não devem só ter uma relação essencial com o conhecer, mas também devem ser as determinidades essenciais das coisas: o sistema artificial deve ser conforme ao sistema da própria natureza, e exprimir unicamente esse sistema.

Isso se segue necessariamente do conceito da razão. O instinto da razão - pois a razão só procede como instinto nesse observar - atingiu em seus sistemas essa unidade na qual os próprios objetos da razão são de tal modo constituídos que têm neles uma essencialidade, ou um *ser-para-si;* e não são apenas o acidente deste *momento* ou deste *lugar*. Por exemplo, os sinais-distintivos dos animais são tirados das unhas e dos dentes; pois, de fato, não é só o conhecimento que *distingue* por meio disso um animal do outro, mas por meio deles o animal mesmo se *separa*, e com tais armas se mantém *para si* e separado do universal. A planta, ao contrário, não chega ao *ser-para-si*, mas apenas toca os limites da individualidade. Nesses limites, onde mostra a aparência da *divisão* em sexos, as plantas foram estudadas e distinguidas umas das outras.

Entretanto, o que se situa num nível inferior já não pode distinguir-se do outro, mas se perde quando entra em oposição. O *ser em repouso* e o *ser em relação* entram em conflito mútuo: a coisa é no primeiro caso algo diverso do que é no segundo; enquanto o indivíduo consiste em manter-se em sua relação para com o outro. Mas o que não é capaz disso, e *quimicamente* se toma outro do que é *empiricamente*, confunde o conhecer, e o conduz ao mesmo conflito, [hesitando] se deve manter-se em um lado, ou em outro, já que a própria coisa não é algo-que-permanece-igual; e os seus lados incidem um fora do outro.

247 - [In solchen Systemen] Em tais sistemas do universal Que-permanece-igual a si, esse tem a significação do que-permanece-igual a si tanto do conhecimento, quanto das próprias coisas. Porém nessa expansão das *determinidades que-permanecem-*

iguais, cada uma delas descreve tranqüilamente a seqüência de seu processo, e toma espaço para comportar-se a seu modo. Por sua vez, passa essencialmente a seu contrário, na confusão daquelas determinidades, pois o sinal-característico - a determinidade universal - é a unidade dos opostos: do que é determinado, e do que é em si universal; unidade que deve, portanto, decompor-se em tal oposição.

Se agora, por um lado, a determinidade triunfa sobre o universal no qual tem sua essência, por outro, o universal conserva também o seu domínio sobre ela; leva a determinidade a seus limites, e ali mistura suas diferenças e essencialidades. O observar que as mantinha ordenadamente separadas, e acreditava ter nelas algo de fixo, vê que sobre um princípio cavalgam os outros; que se formam transições e confusões; que está unido o que de início tinha por simplesmente separado, e separado o que julgava unido.

Portanto, justamente aqui, quando se trata de conhecer os sinais característicos em suas determinações mais gerais, por exemplo, o animal, a planta, esse manter-se firme no ser em repouso, que-permanece-igual a si mesmo, vê-se atormentado por instâncias que lhe tiram qualquer determinação, reduzindo ao silêncio a universalidade a que se tinha elevado, e reconduzindo a uma observação e uma descrição carentes-de-pensamento.

248 - [Dieses sich auf das] Assim, esse observar que se restringe ao simples - ou que delimita a dispersão sensível mediante o universal - encontra em seu objeto a *confusão de seu princípio;* já que o determinado deve, por sua natureza, perder-se no seu contrário. Por isso a razão deve, antes, abandonar a determinidade *inerte* que tinha o semblante do permanecer, pela observação da mesma tal como é em verdade, a saber: como [um] *referir-se ao seu contrário*.

O que se chama "sinais-característicos essenciais" são determinidades *em repouso:* quando apreendidas e expressas assim, como *simples*, não apresentam o que constitui sua natureza, que é a de serem *momentos* evanescentes do movimento que se redobra sobre si mesmo.

Agora, quando o instinto-da-razão chega à determinidade conforme sua natureza, que consiste essencialmente em não ser para si, mas em passar ao seu oposto, então vai em busca da *lei* e do *conceito* da determinidade: procura-os, de certo, como efetividade *essente*. No entanto, essa determinidade desvanecerá, de fato, para o instinto-de-razão; e os lados da lei se tornarão puros momen-

tos ou abstrações, de tal modo que a lei virá à luz na natureza do conceito, que tinha destruído em si o subsistir indiferente da efetividade sensível.

249 - [Dem beobachtenden] Para a consciência observadora a *verdade da lei* não está em si e para si mesma; está na *experiência,* como no modo em que o *ser sensível* é *para ela.*

Mas se a lei não tem sua verdade no conceito, então é algo contingente, não uma necessidade; ou, de fato, não é uma lei.

No entanto, que a lei seja essencialmente como conceito, isso não só não contraria a que esteja presente para a observação, senão que é antes por isso que tem um *ser-aí* necessário, e é [objeto] para a observação.

O universal, no *sentido da universalidade-de-razão,* é também universal no sentido que o conceito tem nele: o de apresentar-se *para a* consciência como o presente e o efetivo. Ou seja: apresenta-se o conceito no modo da coisidade e do ser sensível - porém sem perder com isso sua natureza, e sem ter sucumbido no subsistir inerte ou na sucessão indiferente. O que é universalmente válido, também vigora universalmente. O que deve-ser, também *é,* de fato. O que apenas *deve* ser, sem *ser,* não tem verdade nenhuma.

Portanto, o instinto da razão, por sua parte, se mantém com bom direito firme neste ponto; e não se deixa induzir em erro por esses *entes-de-razão* que somente *devem-ser,* e que devem ter verdade como *dever-ser* - muito embora não sejam encontrados em nenhuma experiência. Não se deixa induzir em erro nem pelas hipóteses nem tampouco por todas as outras "invisibilidades" de um perene dever-ser. Com efeito, a razão é justamente essa certeza de possuir a realidade; e o que não é para a consciência como uma "auto-essência" [Selbstwesen] isto é, o que não se manifesta, para ela é absolutamente nada.

250 - [Dass die Wahrheit] Para essa consciência que fica no observar, torna-se de novo uma *oposição* ao conceito e ao universal em si [o fato de] que a verdade da lei é essencialmente *realidade;* ou seja, uma coisa tal como é sua lei, não é para a consciência uma essência da razão. A consciência acredita que tem nela algo *estranho.* Mas contradiz essa sua opinião no próprio fato de não tomar, ela mesma, sua universalidade no sentido de que todas as coisas sensíveis *singulares* deveriam ter-lhe mostrado a manifestação da lei para poder afirmar a verdade dela. A consciência não exige que se faça a prova com todas as pedras para afirmar que as pedras, [ao serem] levantadas da terra e soltas, caem. Talvez diga que, pelo menos, se deve ter experimentado com um bom número de pedras, e então se poderá concluir quanto às restantes *por analogia,* com a maior probabilidade, ou com pleno direito. Só que a analogia não dá nenhum pleno direito; mas ainda por sua própria natureza se contradiz com tanta freqüência que pela analogia mesma se há de concluir que a analogia não permite fazer conclusão nenhuma.

A *probabilidade* a que se reduziria o resultado da analogia perde, com referência à *verdade,* qualquer diferença de probabilidade maior ou menor; pode ser grande quanto quiser: não é nada em confronto com a verdade. Mas o instinto da razão aceita, de fato, tais leis como *verdade* e só é levado a fazer essa distinção em relação à sua necessidade, que ele não conhece. [Mas então] rebaixa a verdade da Coisa mesma à probabilidade, para designar o modo imperfeito como a verdade está presente para a consciência que ainda não alcançou a intelecção do puro conceito; pois a universalidade só está presente como *simples* universalidade *imediata.*

Mas ao mesmo tempo, em razão dessa universalidade, a lei tem verdade para a consciência. Para ela, é verdadeiro que a pedra cai porque para ela a pedra é *pesada;* quer dizer, porque no peso, a pedra *em si e para si mesma,* tem uma relação essencial *com a terra* - a relação que se exprime como queda. A consciência tem assim na experiência o *ser* da lei, mas tem igualmente a lei como *conceito;* e é somente *por motivo das duas circunstâncias* conjuntamente que a lei é verdadeira para a consciência: vale como lei para ela porque se apresenta no fenômeno, e porque ao mesmo tempo é, em si mesma, conceito.

251 - [Der Vernunjtinstinkt] Porque a lei é ao mesmo tempo, *em si, conceito,* o instinto da razão necessariamente, mas sem saber que é isso que quer, procede a *purificar, em direção ao conceito,* a lei e seus momentos. Organiza experimentos a respeito da lei. A lei, logo que aparece, apresenta-se impura, envolta no ser sensível singular; e o conceito, que constitui a natureza da lei, submerso na matéria empírica. O instinto-da-razão em seus experimentos trata de descobrir o que ocorre em tais ou tais circunstâncias. Parece assim a lei ainda mais imersa no ser sensível; mas pelo contrário, o ser sensível é que se perde nesse processo.

Esse experimento tem a significação intrínseca de encontrar as *condições puras* da lei; e isto não quer dizer outra coisa - embora a consciência, que assim se exprime, acredite estar dizendo algo diverso - a não ser elevar a lei plenamente à forma do conceito, e

eliminar toda a aderência de *seus momentos* ao *ser determinado*. Por exemplo: inicialmente, a eletricidade negativa se deu a conhecer como eletricidade da *resina* e a eletricidade positiva, como eletricidade do *vidro*. Mediante experimentos, perdem de todo essa significação e se tornam puramente eletricidade *positiva* e *negativa:* cada uma delas já não pertence a uma espécie particular de coisas. Assim deixa de se poder dizer que há corpos eletricamente positivos e corpos eletricamente negativos. Também a relação entre ácido e base, e seu movimento recíproco, constituem uma lei em que essas oposições se manifestavam como corpos.

No entanto, essas coisas separadas não têm efetividade nenhuma; a força, que as destaca uma da outra não pode impedi-las de confluir novamente em um [só] processo, já que são apenas essa relação. Não podem, como um dente ou uma garra, permanecer para si e assim serem mostradas. Sua essência consiste em passarem imediatamente a um produto neutro, o que faz de seu *ser* um suprassumido em si ou um universal. O ácido e a base têm a sua verdade unicamente enquanto *universais*. Como o vidro e a resina podem ser eletricamente tanto positivos quanto negativos, o ácido e a base também não estão ligados, como propriedades, a esta ou aquela *efetividade*, mas cada coisa é *relativamente* ácida ou alcalina. O que parece ser decididamente ácido ou base recebeu uma significação oposta em relação a uma outra coisa na assim chamada "sintomatia".

O resultado dos experimentos suprassume, desse modo, os momentos ou princípios ativos como propriedades das coisas determinadas, e liberta os predicados de seus sujeitos; esses predicados vêm a ser encontrados, tais como em verdade são, só enquanto universais. Em virtude dessa independência recebem pois o nome de *"matérias"*, que não são nem corpos nem propriedades, e que de fato se evita chamar corpos - oxigênio etc, eletricidade positiva e negativa, calor etc.

252 - *[Die Materie]* A *"matéria"*, ao contrário, não é uma *coisa essente*, mas é o ser como *universal*, ou seja, o ser no modo do conceito. A razão que ainda é instinto estabelece essa diferença correta sem ter consciência de que, por experimentar a lei em todo o ser sensível, suprassume justo por isso o ser somente sensível da lei; [nem de que] ao compreender os momentos da lei como *"matérias"*, sua essencialidade tomou-se então um universal, e nessa expressão é enunciada como um Sensível não sensível, como um [ser] incorpóreo e ainda assim objetivo.

253 - *[Es ist num zu sehen]* É preciso ver agora que rumo toma, para o instinto da razão, seu resultado; e qual é a nova figura de seu observar que surge assim. Nós vemos, como verdade dessa consciência experimentadora, a lei pura que se liberta do ser sensível; vêmo-la como *conceito* que está presente no ser sensível e no entanto nele se move independente e solto; nele submerso, [mas] livre dele, e é conceito *simples*.

O que é em verdade *resultado* e *essência*, surge agora para essa consciência mesma, mas como *objeto*. Na verdade, surge como uma *espécie particular* de objeto, enquanto justamente para a consciência esse objeto não é *resultado*, e não tem relação com o movimento precedente; e a relação da consciência para com ele surge como um outro [tipo de] observar.

254 - [Solcher Gegenstand] Um objeto tal, que tem em si o processo na simplicidade do conceito, é o orgânico. É ele essa absoluta fluidez em que se dissolve a determinidade através da qual seria somente *para outro*. A coisa inorgânica tem a determinidade como sua essência, e por esse motivo só junto com outra coisa constitui a plenitude dos momentos do conceito; e portanto se perde ao entrar em movimento. Ao contrário, na essência orgânica todas as determinidades, mediante as quais está aberta para outro, estão reunidas sob a unidade orgânica simples. Nenhuma delas, que se relacione livremente com outro, emerge como essencial; e por isso em sua relação mesma, o orgânico se conserva.

255 - *[Die Seiten des]* Neste ponto, o instinto-da-razão se aplica à observação dos *lados* da *lei*, que são em primeiro lugar, como decorre da determinação acima, a natureza *orgânica* e a *inorgânica* em sua relação mútua. A inorgânica é justamente para a orgânica, a liberdade das determinidades *destacadas*, que se opõe ao *conceito simples* da natureza orgânica. *Dissolve-se*. nessas determinidades a natureza individual que *ao mesmo tempo* se separa de sua continuidade e é *para si*.

Ar, água, terra, zonas e climas são esses elementos universais que constituem a essência simples indeterminada das individualidades, que nesses elementos estão igualmente refletidas. Nem a individualidade é pura e simplesmente em si e para si, nem tampouco os elementos. Ao contrário: na liberdade independente, em que surgem para a observação um frente ao outro, comportam-se ao mesmo tempo como *relações essenciais;* porém de tal modo que a independência e a indiferença recíprocas são o predominante; e que só parcialmente se tornam abstrações.

Portanto, a lei está presente a essa altura como a relação de um elemento com a formação do orgânico, que uma vez tem diante de si o ser elementar, e outra vez o representa em sua reflexão orgânica. Aliás, *leis* como estas: "os animais que pertencem ao ar têm a natureza de aves, os que pertencem à água, natureza de peixes; os animais nórdicos são peludos" - são leis que revelam de imediato uma pobreza que não corresponde à múltipla variedade orgânica. Além do mais, já que a liberdade orgânica sabe retirar suas formas dessas determinações, e oferece necessariamente todo o tipo de exceções a tais leis - ou regras, como quiserem chamá-las -, esse modo de determinar fica tão superficial para os seres mesmos a que se aplica, que inclusive a expressão de sua necessidade não pode ser senão superficial, e não leva além da *grande influência*. Por aí não se sabe exatamente o que pertence e o que não pertence à tal influência.

Por conseguinte, não se podem chamar *leis* semelhantes relações entre o orgânico e os elementos [em que vive] pois, como já lembramos, por um lado tal relação não esgota, quanto a seu conteúdo, todo o âmbito do orgânico; e por outro lado, os momentos da relação permanecem ainda indiferentes um ao outro, e não exprimem nenhuma necessidade.

No conceito de ácido está o *conceito* de base, como no conceito de eletricidade positiva, o de eletricidade negativa. Mas, embora seja possível *justapor* o pêlo espesso com as regiões nórdicas, a estrutura dos peixes com a água, a das aves com o ar, contudo no conceito de região nórdica não está o conceito de pelagem espessa, no conceito de mar não está o da estrutura dos peixes, e no conceito de ar, o da estrutura das aves. Em virtude dessa liberdade dos dois termos, um em relação ao outro, *há* também animais terrestres que têm os caracteres essenciais de uma ave, de um peixe etc. A necessidade, porque não pode ser conceituada como necessidade interior da essência, deixa também de possuir um ser-aí sensível, e não pode ser mais observada na efetividade, pois *migrou para fora* dela. Desse modo não se encontra na própria essência real, mas é o que se chama *relação teleológica;* relação, que, sendo *extrínseca* aos [termos] relacionados, é por isso, antes, o contrário de uma lei. É o pensamento totalmente liberto da natureza necessária, que a abandona e se move para si mesmo, acima dela.

256 - [Wenn die vorhin] A relação, acima mencionada, do orgânico com a natureza dos elementos, não exprime a essência do próprio orgânico, mas ao contrário é no conceito-de-fim que ela

está contida. De certo, para a consciência observadora, o *conceito-de-fim* não é a *essência* própria do orgânico, mas lhe recai fora da essência, e assim é para ela apenas essa relação *teleológica* exterior. Aliás, o orgânico, como até aqui foi determinado, é de fato o próprio fim real. Com efeito, por *conservar a si mesmo* na relação ao Outro, é justamente essa essência natural, em que a natureza se reflete no conceito, e em que são recolhidos no Uno momentos que na necessidade estão postos fora um do outro: uma causa e um efeito, um ativo e um passivo. Sendo assim, não [temos] aqui algo que surge somente como *resultado* da necessidade; ao contrário: porque o que surgia operou um retorno sobre si mesmo, o último ou o resultado é igualmente o *primeiro:* o que inicia o movimento; o que para si mesmo é o fim que ele toma efetivo. O orgânico não produz algo, mas *somente se conserva;* ou seja, o que é produzido, tanto [já] está presente, como está sendo produzido.

25 7 - [Diese Bestimmung ist] Deve-se examinar mais de perto essa determinação - como é em si, e como é para o instinto-da-razão - para ver como ele aí se acha, mas sem se reconhecer em seu achado.

O conceito-de-fim, ao qual se eleva a razão observadora, tanto é para ela *conceito consciente*, como está presente enquanto algo *efetivo:* para ela, não é uma *relação exterior* apenas, e sim sua essência. Esse efetivo, - que por sua vez é um fim - refere-se segundo uma finalidade a outra coisa. Isso quer dizer que sua relação é uma relação contingente - *segundo o que os dois são de modo imediato,* [pois] são ambos independentes e indiferentes em sua relação recíproca. No entanto, a essência de sua relação é algo outro do que aparenta ser; e seu agir tem um sentido diverso do que é *imediatamente* para o perceber sensível.

A necessidade está escondida no que acontece, e só *no fim* se manifesta; mas de tal maneira que o fim mostra justamente que essa necessidade era também o primeiro. O fim, porém, mostra essa prioridade de si mesmo, porque, através da alteração que o agir operou, nada resultou que já não fosse. Ou seja: se começamos do primeiro [vemos que] no fim ou no resultado de seu agir ele apenas retoma a si mesmo. Portanto, o primeiro se mostra exatamente como sendo algo tal que tem *a si mesmo* por seu fim; assim, como primeiro já retomou a si, ou *é em si e para si mesmo.* Logo, é a *si mesmo* que alcança através do movimento de seu agir; e seu *sentimento-de-si* é atingir-se só a si mesmo. Sendo assim, está sem dúvida presente a diferença entre o *que ele* é, e o *que ele busca.*

Mas é só a *aparência de uma diferença;* por isso é, em si mesmo, conceito.

258 - [Ebenso ist aber] A *consciência-de-si*, no entanto, é constituída de igual maneira: diferencia-se de si mesma de modo que, ao mesmo tempo, disso não resulta diferença nenhuma. Não encontra, pois, na observação da natureza orgânica outra coisa que essa essência: encontra-se como uma coisa, *como uma vida;* mas ainda faz uma diferença entre o que ela mesma é, e o que encontra: diferença, porém, que não é nenhuma.

Como o instinto do animal busca e consome o alimento - mas com isso nada produz diferente de si - assim também o instinto da razão em seu buscar só a si mesmo encontra. Termina o animal com o sentimento-de-si. Ao contrário, o instinto-da-razão é, ao mesmo tempo, consciência-de-si. Entretanto, por ser instinto apenas, é posto de lado, em contraste com a consciência, e nela tem sua oposição. Sua satisfação é, pois, cindida por isso: na verdade, encontra-se a si mesmo - a saber, o *fim* - e igualmente encontra esse fim como *coisa*. Mas, primeiro, o fim recai para ele, *fora da coisa* que se apresenta como fim. E depois, esse fim como fim é ao mesmo tempo *objetivo* - e por conseguinte esse [instinto da razão] não recai em si como consciência, mas sim em um outro entendimento.

259 - *[Näher betrachtet]* Examinando mais de perto, [vemos que] reside igualmente no conceito da coisa essa determinação de que ela é *fim em si mesma*. Com efeito, a coisa *se* conserva: isso significa que sua natureza consiste, ao mesmo tempo, em ocultar a necessidade e em apresentá-la sob a forma de uma relação *contingente*. É que sua liberdade, ou seu *ser-para-si*, consiste precisamente em comportar-se para com seu necessário como se ele fosse um indiferente. Desse modo, a coisa se apresenta como algo cujo conceito incidisse fora do seu ser.

Também a razão necessita contemplar seu conceito como incidindo fora dela -portanto, como uma *coisa;* e uma coisa tal que a razão lhe seja *indiferente*, e por sua parte seja indiferente à razão e ao seu conceito. Como instinto, a razão ainda permanece no interior desse *ser* ou dessa *indiferença;* e a coisa, que exprime o conceito, permanece, para o instinto da razão, algo outro que esse conceito, e o conceito, algo outro que a coisa. Para ele, a coisa orgânica é *fim* para si mesma, de tal modo que a necessidade que se apresentei como escondida no seu agir - enquanto o agente no agir se comporta como um essente-para-si indiferente - incide fora do próprio orgânico.

Mas o orgânico, como fim em si mesmo, só pode comportar-se enquanto tal, e não de outra maneira: por isso [o fato de] ser fim em si mesmo se manifesta e tem presença sensível, e assim vem a ser observado. O orgânico se mostra como algo *que se conserva* a si mesmo, e que *retorna* - e [já] *retornou* - a si. Mas nesse ser, a consciência observadora não reconhece o conceito-de-fim, ou não reconhece que o fim existe exatamente aqui, e como uma coisa; e não alhures em algum intelecto. Estabelece, entre o conceito-de-fim e entre o ser-para-si e conservar-se a si mesmo, uma diferença que não é nenhuma. Mas que não seja uma diferença, isso não é para a consciência: o que é para ela, é um agir que aparece como contingente e indiferente ao que se produz por meio dele; e que, no entanto, é a unidade que reúne os dois momentos - aquele agir e esse fim - que, para essa consciência, recaem fora um do outro.

260 - [Was in dieser Ansicht] Nessa visão, o que cabe ao orgânico mesmo é o agir, que permeia entre seu primeiro e seu último [momento], enquanto esse agir tem nele o caráter da singularidade. Mas o agir, enquanto tem o caráter da universalidade, não compete ao orgânico - esse agir em que o próprio agente é posto como igual ao que é produzido por ele, ou o agir enquanto conforme a um fim.

Aquele agir singular, que é somente meio, passa através de sua singularidade à determinação de uma necessidade totalmente singular e contingente. Portanto, segundo esse conteúdo imediato, é totalmente sem-lei o que o orgânico faz para a conservação de si mesmo como indivíduo - ou como gênero -, já que o universal e o conceito incidem fora dele. Seria, pois, o seu agir uma operosidade vazia, sem conteúdo nela mesma; não seria sequer a operosidade de uma máquina, pois essa tem um fim, e sua operosidade tem, por isso, um conteúdo determinado. Abandonado assim pelo universal, seria apenas atividade de um essente como *essente;* quer dizer, atividade que ao mesmo tempo não reflete sobre si, - como a de um ácido ou de uma base. Seria uma operosidade não destacável de seu ser-aí imediato, inclusive do ser-aí que se perde na relação a seu oposto, mas que poderia suster-se.

Porém o ser, cuja operosidade aqui se examina, é posto como uma coisa *que se conserva* em sua relação com o seu oposto. A atividade, como tal, é apenas a pura forma, carente de essência de seu ser-para-si. Não incide fora dela sua substância, que não é o ser simplesmente determinado, mas o universal: ou seja, o *seu fim*.

É a atividade que em si mesma retorna a si, sem ser a si mesma reconduzida por qualquer coisa de estranho.

261 - [Diese Einheit] Mas, por isso, essa unidade da universalidade e da atividade não é para essa consciência *observadora;* com efeito, tal unidade é essencialmente o movimento interior do orgânico e só pode ser captada como conceito. Ora, o observar procura os momentos na forma do *ser* e do *permanecer;* e como a totalidade orgânica consiste essencialmente em que nela não estão contidos nem podem ser encontrados os momentos, a consciência transforma a oposição numa que seja conforme a seu modo de ver.

262 - [Es entsteht ihm] A essência orgânica, dessa maneira, surge para a consciência como um relacionamento de dois momentos *fixos* e *essentes* - uma oposição cujos dois lados aparentam, de uma parte, ser dados à consciência na observação, mas de outra parte exprimem, por seu conteúdo, a oposição entre o *conceito* orgânico *de fim* e a *efetividade.* Mas, sendo aqui abolido o conceito como tal, tudo isso se apresenta de maneira obscura e superficial, onde o pensamento sucumbe na representação. Vemos assim que ao falar de *interior o* que se 'visa' é mais ou menos o primeiro momento; e ao falar de *exterior, o* segundo. Seu relacionamento produz a lei de que 'o *exterior é a expressão do interior*[7].

263 - [Dies Innere mit seinem] Examinando melhor esse interior com seu oposto e seu relacionamento mútuo, ressalta em primeiro lugar que os dois lados da lei já não soam como nas leis anteriores, em que cada um deles aparecia como um corpo particular - como se fossem *coisas* independentes. Em segundo lugar, [já não supõem] que o universal deva ter sua existência em algum lugar *fora do essente.* Ao contrário: em geral, a essência orgânica é indivisamente posta no fundamento como conteúdo do interior e do exterior, e é a mesma para os dois. Por isso ainda, a oposição é só puramente formal e seus lados reais têm, por sua essência, o mesmo *em-si;* mas ao mesmo tempo parecem ter, para o observar, um conteúdo peculiar, enquanto o interior e o exterior são realidades opostas, e cada um deles, um *ser* distinto para o observar. Contudo, esse conteúdo peculiar, por ser a mesma substância e a mesma unidade orgânica, de fato pode ser apenas uma forma diferente dela. Ora, é isso que é significado pela consciência observadora [quando diz] que o exterior é somente a *expressão* do interior.

No conceito-de-fim, vimos essas mesmas determinações da relação, i.é, a independência indiferente dos diferentes; e nessa independência, sua unidade em que desvanecem.

264 ~ [Es ist nun zu sehen] Veremos agora que *figura* têm em seu ser interior e exterior. O interior como tal deve também ter um ser exterior e uma figura, assim como o exterior enquanto tal - porque é objeto, ou seja, é também posto como essente, e como presente para a observação.

265 - *[Die organische Substanz]* A substância orgânica, como substância *interior,* é a alma *simples,* o puro *conceito-de-fim* ou o *universal* que em sua divisão permanece igualmente fluidez universal, e por isso se manifesta em seu *ser* como o *agir* ou o *movimento* da efetividade *evanescente.* Ao contrário, o *exterior,* oposto a esse interior essente, subsiste no *ser inerte* do orgânico. A lei, como relação desse interior com esse exterior, exprime assim seu conteúdo, uma vez na apresentação dos *momentos* universais ou *essencialidades simples,* e outra vez na apresentação da essencialidade efetiva, ou *da figura.*

Aquelas primeiras *propriedades* orgânicas simples - para assim chamá-las - são *sensibilidade, irritabilidade e reprodução.* Essas propriedades - pelo menos as duas primeiras - parecem de certo não referir-se ao organismo em geral, mas só ao organismo animal. O organismo vegetal só exprime, de fato, o conceito simples do organismo que *não desenvolve* seus momentos. Por isso, considerando esses organismos enquanto devem ser para a observação, devemos nos ater ao organismo que representa o ser-aí desenvolvido desses momentos.

266 - [Was nun sie selbst] Agora, no que diz respeito a esses momentos, eles resultam imediatamente do conceito do fim-em-si-mesmo. Com efeito, a *sensibilidade* exprime, em geral, o conceito simples da reflexão orgânica em si, ou a fluidez universal do conceito; mas a *irritabilidade* exprime a elasticidade orgânica, a capacidade de se comportar como *reagente,* ao mesmo tempo, na reflexão; e exprime a efetivação, oposta ao primeiro *ser-dentro~de-si* inerte. Nessa efetivação, aquele ser-para-si abstrato é um ser *para outro.* Por sua vez, a *reprodução é* a ação desse organismo *total* refletindo sobre si mesmo; é a sua atividade como fim em si ou como *gênero;* atividade, pois, em que o indivíduo de si mesmo se expulsa, e engendrando repete ou suas parte orgânicas, ou o indivíduo completo.

A reprodução, tomada no sentido de *autoconservação em geral,* exprime o conceito formal do orgânico ou da sensibilidade. Porém ela é propriamente o conceito orgânico real, ou o *todo* que sobre si retorna - ou como indivíduo pela produção das partes singulares dele mesmo, ou como gênero, pela produção de indivíduos.

267 - [Die andere Bedeutung] A outra significação desses elementos orgânicos, enquanto são tomados como o *exterior,* é sua maneira *figurada:* sob essa forma estão presentes como partes *efetivas* mas também, ao mesmo tempo, como partes *universais* ou como *sistemas* orgânicos. A sensibilidade, digamos, como sistema nervoso, a irritabilidade como sistema muscular, a reprodução como sistema visceral da conservação do indivíduo ou do gênero.

268 - [Eigentümliche Gesetze] As leis peculiares do orgânico dizem respeito, portanto, a uma relação dos momentos orgânicos em sua dupla significação: a de serem ora uma *parte da figuração* orgânica, ora uma determinação *fluida universal* que pervade todos aqueles sistemas. Na expressão de uma tal lei, por exemplo uma *sensibilidade* determinada, como momento do organismo total, teria sua expressão num sistema nervoso de constituição determinada; ou ainda, estaria unida a uma *reprodução* determinada das partes orgânicas do indivíduo, ou a propagação do todo etc.

Os dois lados de uma tal lei podem ser *observados. O exterior,* segundo o seu conceito, é o *ser-para-Outro;* a sensibilidade, por exemplo, tem no *sistema* sensitivo seu modo imediatamente efetivado; e como *propriedade universal* é, nas suas *exteriorizações,* também algo objetivo. O lado que se chama *interior* tem seu *próprio exterior* que é distinto do que se chama *exterior* no todo.

269 - [Die beiden Seiten] Podem-se observar, de certo, os dois lados de uma lei orgânica, mas não as leis segundo as quais se relacionam. A observação não alcança essas leis, não porque *como observação* tenha vista demasiado curta, ou porque não deva proceder empiricamente, e sim partir da idéia: tais leis, com efeito, se fossem algo real, deveriam ser efetivamente presentes e, portanto, observáveis. Porém [a observação não as alcança] porque o pensamento de leis dessa espécie se demonstra não ter verdade nenhuma.

270 - [Es ergab sich] Assim, resulta ser uma lei a relação segundo a qual a *propriedade* orgânica universal, em um sistema orgânico, se transforma em coisa, e nela tem sua marca configurada, de modo que as duas sejam a mesma essência: num caso, presente

como momento universal; no outro, como coisa. Mas além disso, o lado do interior é também, por si, uma relação de muitos lados; e assim se apresenta, à primeira vista, o pensamento de uma lei como relação das atividades ou propriedades orgânicas universais, umas com as outras. Se tal lei é possível, isso deve-se decidir conforme a natureza de uma tal propriedade. Ora, uma propriedade, enquanto é uma fluidez universal, por um lado não é algo delimitado, à maneira de uma coisa, que se mantenha na diferença de um ser-aí, o qual devesse constituir sua figura. Ao contrário: a sensibilidade ultrapassa o sistema nervoso, e pervade todos os outros sistemas do organismo. Por outra parte, essa propriedade é *momento* universal, que é essencialmente inseparado e inseparável da reação ou irritabilidade, e da reprodução. Com efeito, como reflexão em si, a sensibilidade já tem, simplesmente, a reação nela.

O ser-refletido-em-si somente é passividade, ou ser morto, e não sensibilidade; [mas] sem o ser-refletido-em-si, tampouco a ação - que é o mesmo que a reação - é irritabilidade. A reflexão na ação, ou na reação; e a ação e a reação na reflexão - é isso justamente cuja unidade constitui o orgânico: uma unidade que tem uma mesma significação com a reprodução orgânica. Segue-se daí que em cada modo da efetividade deve estar presente o mesmo *grau* de sensibilidade e de irritabilidade - enquanto consideramos primeiro a relação mútua entre a sensibilidade e a irritabilidade. Segue-se também que um fenômeno orgânico pode ser igualmente bem apreendido e determinado - ou, se preferem, explicado - tanto segundo uma como segundo a outra. O mesmo que para alguém é sensibilidade elevada, para outro pode ser irritabilidade elevada, e irritabilidade do *mesmo grau.* Dando-lhes o nome *de fatores* - e isso não deve ser uma palavra carente-de-sentido - há de se entender, por tal expressão, que são *momentos* do conceito, e portanto que o objeto real cuja essência esse conceito constitui, os contém de igual maneira. Se esse objeto, conforme um fator, for determinado como muito sensível, deve-se enunciar, segundo o outro fator, como igualmente irritável.

271 - [Werden sie unterschieden] Se, como necessário, se distinguem [as propriedades orgânicas] então são distintas segundo o conceito, e sua oposição é *qualitativa.* Mas quando, além dessa verdadeira distinção, elas se manifestam numa diversidade *quantitativa,* também são postas como diversas enquanto essentes e para a representação, de modo que possam formar os lados da lei.

Sua posição qualitativa peculiar se torna uma oposição de *grandeza,* e então surgem leis desta espécie "a sensibilidade e a

irritabilidade variam na razão inversa de sua grandeza, de forma que quando uma cresce, a outra diminui". Para dizer melhor, tomando diretamente a grandeza por conteúdo, "a grandeza de uma coisa aumenta, quando sua pequenez diminui".

Mas se um conteúdo determinado for dado a essa lei, algo como "a grandeza de um buraco *aumenta* à medida que *diminui* o material que o enche" então essa razão inversa pode ser transformada numa direta e exprimir-se assim: "a grandeza do buraco *aumenta* na razão direta do material retirado". Uma proposição *tautológica;* seja expressa como razão direta ou inversa, e que em sua expressão peculiar só quer dizer que "uma grandeza aumenta quando essa grandeza aumenta". O buraco e o material que o enche e é jogado fora são qualitativamente opostos, enquanto o real deles e sua grandeza determinada são, em ambos, uma só e a mesma coisa, de forma que sua oposição vazia de sentido vem a dar numa tautologia.

Do mesmo modo, os momentos orgânicos são igualmente inseparáveis em seu real, e em sua grandeza - que é a grandeza desse real. Um momento só com o outro diminui, e só com ele aumenta, porque um só tem pura e simplesmente significação na medida em que o outro está presente. Ou melhor: é indiferente considerar um fenômeno orgânico como irritabilidade ou como sensibilidade; é indiferente em geral, mas também falando de sua grandeza. Também é indiferente exprimir o aumento de um buraco como seu aumento enquanto vazio, ou como aumento do material retirado para fora. Assim também, um número, por exemplo o 3, tem igual grandeza, quer seja designado como positivo ou como negativo. E se for aumentado de 3 para 4, então o positivo como o negativo se torna 4. Igualmente, num ímã o pólo sul tem exatamente a mesma força que o pólo norte; e uma eletricidade positiva, a mesma força que a negativa; ou o ácido, que a base sobre a qual reage.

Ora, um *ser-aí* orgânico é também uma grandeza - como esse 3, ou um ímã, etc. É esse ser-aí que é aumentando e diminuído. Quando é aumentado, aumentam seus *dois* fatores; como sucede com os dois pólos do ímã, ou com as duas eletricidades, se um ímã etc. for reforçado. Os dois fatores tampouco podem ser diversos em *intensidade* e *em extensão,* de forma que um não possa diminuir em extensão, aumentando em intensidade, enquanto o outro, ao contrário, diminuísse em intensidade mas aumentasse em extensão. Isso cai no mesmo conceito de oposição vazia: a intensidade real é

também pura e simplesmente tão grande quanto a extensão e vice-versa.

272 - [Es geht, wie erhellt] Como é claro, nesse [modo de] legislar sucede exatamente o seguinte: primeiro, a irritabilidade e a sensibilidade constituem a oposição orgânica determinada. Mas esse conteúdo se perde, e a oposição se extravia na oposição formal do aumento e da diminuição da grandeza, ou na oposição da intensidade e extensão diversas. Tal oposição não tem mais nada a ver com a natureza da sensibilidade e da irritabilidade, e não mais a exprime. Por isso, semelhante jogo vazio - o do legislar - não está ligado aos momentos orgânicos, mas pode ser aplicado a tudo em toda a parte; e em geral se baseia na ignorância quanto à natureza lógica dessas oposições.

273 - [Wird endlich statt] Finalmente, considerando em vez de sensibilidade e irritabilidade, a reprodução referindo-a a um ou outro desses momentos, deixa de haver, sequer, ocasião para esse legislar. Com efeito, a reprodução não está em oposição a esses momentos, como eles estão um com o outro. Ora, como esse legislar repousa em tal oposição, aqui falta assim até mesmo a aparência de sua ocorrência.

274 - [Das so eben] Esse legislar acima examinado contém as diferenças do organismo na sua significação de momentos de seu *conceito;* e deveria ser, estritamente falando, um legislar *a priori.* Porém nele está essencialmente contido este pensamento de que as diferenças têm a significação de coisas *presentes;* e de que a consciência simplesmente observadora deve ater-se, sem mais, ao ser-aí desses dados. A efetividade orgânica tem em si, necessariamente, uma oposição tal como seu conceito a exprime. Pode ser determinada como oposição entre irritabilidade e sensibilidade; do mesmo modo, os dois conceitos, por sua vez, aparecem distintos do da reprodução.

A *exterioridade*, na qual são considerados aqui os momentos do conceito orgânico, é a exterioridade *imediata, própria* do interior; não o *exterior* que é o exterior no todo, e é *figura. A* seguir, vamos tratar do interior com referência a esse exterior.

275 - [Aber den Gegensatz] Mas entendendo a oposição dos momentos como é no ser-aí, a sensibilidade, a irritabilidade e a reprodução se degradam em *propriedades ordinárias*, que são universalidades tão indiferentes umas às outras como peso específico, cor, dureza etc. Nesse sentido, é claro, pode-se observar que um ser orgânico é mais sensível, mais irritável, ou tem maior

força-reprodutiva que um outro. Pode-se observar que a sensibilidade etc. de uma *espécie* é diferente da de outra; que frente a estímulos determinados um se comporta diversamente do outro, como o cavalo diante da aveia ou do feno, e o cão diante dos dois etc. pode ser observado que um corpo é mais duro que outro, e assim por diante.

No entanto, quando correlacionadas e comparadas umas às outras, tais propriedades sensíveis - dureza, cor, e outras que tais - contradizem essencialmente uma conformidade-à-lei. [O mesmo sucede] com os fenômenos da receptividade a um estímulo, por exemplo, à aveia; da irritabilidade a certos pesos; e da disposição a gerar certa qualidade e quantidade de filhotes. Com efeito, a determinidade de seu *ser sensível* consiste justamente em *existirem* totalmente indiferentes uns em relação aos outros; em representarem a liberdade da natureza emancipada do conceito, de preferência à unidade de um relacionamento, o jogo irracional e oscilante entre os momentos do conceito na escala da grandeza contingente, de preferência a [representar] esses momentos mesmos.

276 - [Die andere Seite] O *outro* lado, segundo o qual os momentos simples do conceito orgânico são comparados com os momentos da *configuração,* daria a lei propriamente dita. Essa expressaria o *exterior* verdadeiro como vestígio do *interior.* Ora, aqueles momentos simples, por serem propriedades fluidas que se interpenetram, não têm na coisa orgânica uma tal expressão real isolada, como o que se chama sistema singular da figura. Ou seja: a idéia abstrata do organismo só se expressa verdadeiramente naqueles três momentos por não serem nada de estável, mas apenas momentos do conceito e do movimento; o organismo, ao contrário, como configuração, não se capta nesses três sistemas determinados, tais como a anatomia os dissocia. À medida que tais sistemas devem ser encontrados em sua efetividade e legitimados pelo fato de serem encontrados, também é preciso lembrar que a anatomia não mostra somente três sistemas desse tipo e sim muitos mais. Aliás, mesmo abstraindo disso, o *sistema* sensitivo, em geral, tem de significar algo completamente distinto daquilo que se chama *sistema nervoso; o sistema* irritável, algo distinto do *sistema muscular;* ou o *sistema* reprodutivo, algo distinto dos *órgãos* de reprodução.

Nos sistemas da *figura,* como tal, apreende-se o organismo segundo o aspecto abstrato da existência morta; seus momentos assim captados pertencem à anatomia e ao cadáver, não ao conhecimento e ao organismo vivo. Como partes mortas, esses momentos

já deixaram *de ser*, pois deixam de ser processos. Pois o *ser* do organismo é essencialmente universalidade ou reflexão sobre si mesmo; por isso o *ser* de sua totalidade - como o de seus momentos - não pode subsistir em um sistema anatômico, mas antes, a expressão efetiva e sua exterioridade só estão presentes como um movimento que discorre através das distintas partes da configuração. Nesse movimento, o que se destaca e se fixa como sistema singular apresenta-se essencialmente como momento fluido, de tal modo que essa efetividade, tal como a anatomia encontra, não pode valer como sua realidade mas apenas como processo. Somente nesse processo as partes anatômicas têm também um sentido.

277 - [Es ergibt sich] Segue-se assim que nem os momentos do *interior* orgânico, tomados por si mesmos, são capazes de fornecer os lados de uma lei do ser; pois numa tal lei, sendo predicados de um ser-aí, seriam diferentes um do outro; e um não poderia enunciar-se de igual maneira, em lugar do outro. Segue-se também que esses momentos, postos em um lado, não teriam no outro sua realização num sistema fixo. Com efeito, em geral tal sistema está longe de encerrar uma verdade orgânica e também de ser a expressão daqueles momentos do interior.

O essencial do orgânico - posto que em si é o universal - antes consiste (em geral) em ter seus momentos na efetividade de modo igualmente universal, quer dizer, como processos que se desenrolam; mas não em oferecer a imagem do universal numa coisa isolada.

278 - [Aufdiese Weise] Dessa maneira, perde-se no orgânico a representação de uma lei, em geral. A lei quer apreender e exprimir a oposição como lados inertes - e, neles, a determinidade, que é sua relação recíproca. O *interior,* a que pertence a universalidade aparente [fenomenal], e o *exterior,* a que pertencem as partes da figura inerte, deveriam constituir os lados da lei, em relação recíproca; porém, ao serem mantidos assim separados-um-do-outro, perdem sua significação orgânica. A representação da lei tem justamente por base que seus dois lados possuam uma subsistência indiferente, para si essente; e que a relação entre eles se distribua como uma dupla determinidade correspondente a tal relação. Porém cada lado do orgânico consiste, antes, nisto: em ser, em si mesmo, universalidade simples na qual se dissolvem todas as determinações; e em ser o movimento dessa dissolução.

279 - [Die Einsicht in den] Focalizando a diferença desse modo de formular leis em relação às formas anteriores, sua natureza

será plenamente esclarecida. Com efeito, se considerarmos retrospectivamente o movimento da percepção e do entendimento - que nela se reflete em si mesmo e com isso determina seu objeto - vemos que o entendimento ali não tinha diante de si em seu objeto a *relação* entre essas determinações abstratas, do universal e do singular, do essencial e do exterior. O entendimento é o transitar, para o qual esse transitar não se toma objetivo. Aqui, ao contrário, a própria unidade orgânica é o *objeto*, isto é, [a unidade que é] justamente a relação entre aquelas oposições; relação que é puro transitar. Esse transitar, na sua simplicidade, é imediatamente *universalidade* e, enquanto a universalidade entra na diferença cuja relação a lei deve exprimir, seus momentos são *como* objetos *universais* dessa consciência, e a lei proclama que o *exterior* é a expressão do *interior*. Aqui, o entendimento captou o *pensamento* mesmo da lei, quando antes só buscava, em geral, leis cujos momentos flutuavam diante dele como um conteúdo determinado, e não como os pensamentos da lei.

Assim, no que respeita o conteúdo, aqui não se devem manter tais leis que sejam apenas um acolher estático, na forma do universal, de diferenças puramente *essentes*. Ao contrário: [só se devem aceitar] leis que nessas diferenças tenham imediatamente também a inquietude do conceito, e portanto, ao mesmo tempo, a necessidade da relação entre os lados. Ora, o objeto, a unidade orgânica, combina imediatamente o infinito suprassumir; ou a negação absoluta do ser, com o ser inerte, e os momentos são essencialmente *puro transitar;* por esse motivo, justamente, não se produzem esses lados *essentes*, como os que são requeridos pela lei.

280 - [Um solche zu erhalten] Para obter esses lados, o entendimento deve ater-se ao outro momento da relação orgânica - quer dizer, ao *ser-refletido* em si mesmo do ser-aí orgânico. Porém esse ser se encontra tão perfeitamente refletido em si que nenhuma determinidade lhe resta quanto ao outro. O ser sensível *imediato* forma uma unidade imediata com a determinidade como tal, e portanto exprime uma diferença qualitativa nele: por exemplo, o azul em relação ao vermelho e o ácido em relação ao alcalino. Mas o ser orgânico, retornado a si mesmo, é de todo indiferente quanto ao outro: seu ser-aí é a universalidade simples; e recusa, ao observar, diferenças sensíveis permanentes, ou - o que é o mesmo — só mostra sua determinidade essencial como *mudança* das determinidades *essentes*.

Portanto a diferença, que se exprime como diferença essente, consiste justamente em ser uma diferença *indiferente*, isto é, [em

ser] como *grandeza*. Porém com isso o conceito é abolido e a necessidade desvanece. Ora, o conteúdo e a implementação desse ser indiferente, a mudança das determinações sensíveis, reunidas na simplicidade de uma determinação orgânica, exprimem ao mesmo tempo que esse conteúdo não tem precisamente aquela determinidade da propriedade imediata, e que o qualitativo recai na grandeza apenas, como vimos mais acima.

281 - [Ob also schon das] O objetivo, apreendido como determinidade orgânica, já tem em si mesmo o conceito e se distingue do [objeto] que é para o entendimento, que procede como puramente perceptivo no apreender do conteúdo de suas leis. Não obstante, é certo que aquele apreender recai de todo no princípio e na modalidade do entendimento puramente perceptivo, pois o que é apreendido se utiliza para [constituir] momentos de uma *lei*. Assim *recebe o* modo de uma determinidade fixa, a forma de uma propriedade imediata ou de um fenômeno inerte; para ser finalmente acolhido na determinação da grandeza; e a natureza do conceito é sufocada. A troca de algo puramente percebido por algo em si refletido, de uma determinidade meramente sensível por uma determinidade orgânica, perde assim seu valor; e perde pelo fato de não ter o entendimento suprassumido ainda o [costume de] formular leis.

282 - [Um die Vergleichung] Recorrendo à comparação de alguns exemplos a propósito dessa troca, o que para a percepção é um animal de músculos robustos, se determina como organismo animal de irritabilidade elevada. O que para a percepção é um estado de grande fraqueza, determina-se como estado de grande sensibilidade ou, se preferem, como uma afecção anormal, e precisamente como uma potenciação dessa sensibilidade (São expressões que traduzem o sensível não para o conceito, mas para o latim, e, ainda por cima, para um mau latim). Que o animal tenha fortes músculos, pode também expressá-lo o entendimento dizendo que possui uma grande *força muscular*, do mesmo modo que a grande debilidade pode ser expressa como uma *força* pequena. A determinação pela irritabilidade tem sobre a determinação pela *força* a vantagem de que essa última exprime a reflexão indeterminada, e aquela, a reflexão determinada. Com efeito, a força peculiar do músculo é justamente a irritabilidade. E tem, sobre a determinação "pelos *fortes músculos"*, a vantagem de conter nela a reflexão sobre si - como já [sucedia] na força. Do mesmo modo, a fraqueza ou pouca força, a *passividade orgânica*, é expressa determinadamente pela *sensibilidade*. Mas essa sensibilidade, assim tomada e fixada

para si, e ainda unida à determinação da *grandeza*, opõe-se com maior ou menor sensibilidade a uma irritabilidade maior ou menor. Assim porém cada uma delas sucumbe de todo no elemento sensível, e na forma ordinária de uma propriedade. Sua relação não é o conceito, mas ao contrário a *grandeza* na qual agora recai a oposição, tornando-se uma diferença carente-de-pensamento.

Sem dúvida, retirando o que há de indeterminado nas expressões de *força, robustez, fraqueza,* ainda assim vai surgir agora um volutear igualmente fútil e indeterminado em torno das oposições de uma maior ou menor sensibilidade e irritabilidade, em seu crescer e decrescer, conjuntamente ou em direção oposta.

Como a robustez e a fraqueza são determinações totalmente sensíveis e carentes-de-pensamento, também a maior ou menor sensibilidade ou irritabilidade é o fenômeno sensível apreendido e expresso do mesmo modo carente-de-pensamento. O conceito não passou a ocupar o lugar daquelas expressões carentes-de-conceito; ao contrário, a robustez e a fraqueza foram preenchidas mediante uma determinação, que tomada por si só se baseia no conceito e o tem por conteúdo, mas que perde de todo essa origem e esse caráter.

Assim, por meio da forma da simplicidade e da imediatez em que esse conteúdo se converte em um lado da lei, e por meio da grandeza, que constitui o elemento da diferença dessas determinações - a essência, que originariamente é como conceito e como conceito é posta, mantém o modo da percepção sensível e permanece tão distante do conhecimento quanto o era na determinação segundo a robustez ou fraqueza da força, ou segundo as propriedades sensíveis imediatas.

283 - [Es ist itzt auch noch] Agora falta ainda considerar o que é o *exterior* do orgânico *somente para si* e como nele se determina a oposição entre *seu* interior e *seu* exterior - do mesmo modo como o *interior* do todo inicialmente foi considerado na relação com o seu *próprio* exterior.

284 - [Das Äusserefür sich] O *exterior*, considerado para si, é *a figuração* em geral, o sistema da vida articulando-se no *elemento* do ser e essencialmente, ao mesmo tempo, o ser da essência orgânica *para um outro:* essência objetiva em seu *ser-para-si*. Esse *Outro* se manifesta primeiro em sua natureza orgânica externa. Como vimos acima, considerando os dois termos em ordem a uma lei, a natureza inorgânica não pode constituir um lado da lei frente à essência orgânica, uma vez que essa última é pura e simplesmente

para si, e se refere à natureza inorgânica de um modo livre e universal.

285 - [Das Verhaltnis dieser] No entanto, se a relação dos dois lados for determinada mais precisamente na figura orgânica, então, essa por um lado está voltada contra a natureza inorgância, mas, por outro lado, é *para si*, e refletida sobre si. A essência orgânica efetiva é o meio termo que conclui o *ser-para-si* da vida junto com o *exterior* em geral, ou o *ser-em-si.* Mas o extremo do ser-para-si é o interior como Uno infinito que recupera em si os momentos da figura mesma, retirando-os de sua subsistência e vinculação com o exterior. [Esse extremo] é o carente-de-conteúdo, que se outorga seu conteúdo na figura e que nela aparece como o seu processo. Nesse extremo, como negatividade simples ou como *singularidade pura,* o orgânico tem sua liberdade absoluta, graças à qual é indiferente e garantido ante o ser para outro, e ante a determinidade dos momentos da figura.

Essa liberdade é, igualmente, liberdade dos momentos mesmos: é sua possibilidade de se manifestarem e de serem apreendidos como *aí-essentes.* E como nessa liberdade são livres e indiferentes quanto ao exterior, assim também o são reciprocamente, porque a *simplicidade* dessa liberdade é o *ser* ou sua substância simples. Esse conceito, ou essa liberdade pura, é uma só e a mesma vida, embora a figura - ou o ser para outro - possa ainda armar muitos jogos variados. É indiferente a esse rio da vida que espécie de moinhos ele faz girar.

Antes de mais nada, é preciso notar que neste ponto o conceito não deve entender-se como anteriormente, quando se considerava o interior propriamente dito em sua forma de *processo* ou do desenvolvimento de seus momentos. [Aqui deve entender-se] em sua forma de *interior simples,* que constitui o lado puramente universal, em contraste com a essência viva *efetiva,* ou como o *elemento* da *subsistência* dos membros essentes da figura; pois é dessa figura que aqui tratamos, e nela a essência da vida está como a simplicidade da subsistência. E então, o *ser para outro* ou a determinidade da figuração efetiva, acolhida nessa universalidade simples que é sua essência, é também uma determinidade não sensível simples e universal; que só pode ser a determinidade expressa como *número.*

O número é o meio termo da figura que une a vida indeterminada com a vida efetiva: simples como uma, e determinado como a outra. O que na primeira - no *interior* - estaria como número,

deveria ser expresso a seu modo pelo exterior, como efetividade multiforme, gênero de vida, cor etc; como toda a multidão de diferenças, em geral, que se desenvolvem no fenômeno.

286 - [Die beiden Seiten] Comparando os dois lados do todo orgânico - um, o *exterior*, outro, o *interior*, de forma que cada qual tenha de novo em si um exterior e um interior - com seu interior respectivo, vemos que o interior do primeiro era o conceito como inquietude da *abstração;* mas que o segundo tem por interior a universalidade inerte, e nela também a determinidade inerte: o número. Portanto, se o primeiro lado - já que nele o conceito desenvolve seus momentos - promete leis ilusoriamente, devido à aparência de necessidade da relação, o segundo lado renuncia de vez a elas, porque o número se mostra como a determinação de um lado das suas leis. Pois o número é precisamente a determinidade de todo inerte, indiferente e morta na qual todo movimento e relacionamento se extinguem; e que rompeu a ponte [que a unia] com a vitalidade dos impulsos, com os hábitos, tipo de vida e com todo o ser-aí sensível.

287 - [Diese Betrachtung] Porém, de fato, não é mais consideração do orgânico, essa consideração *da figura* do orgânico como tal, e do interior como um interior simplesmente da figura. Porque são postos como indiferentes um ao outro os dois lados que deveriam referir-se mutuamente; e assim é suprassumida a reflexão sobre si, que constitui a essência do orgânico. Mas a comparação tentada entre interior e exterior é antes transferida à natureza inorgânica. O conceito infinito é aqui somente a *essência*, escondida no íntimo [do ser], ou que incide fora [dele], na consciência-de-si: não tem mais sua presença objetiva como tinha no orgânico. Esse relacionamento entre interior e exterior deve ainda ser considerado em sua esfera peculiar.

288 - [Zuerst ist jenes] Em primeiro lugar, esse interior da figura, como singularidade simples de uma coisa orgânica, é o *peso específico*. Pode ser observado como ser simples, como a determinidade do número - a única de que é capaz; ou então, ser encontrado propriamente pela comparação das observações: dessa maneira parece fornecer um dos lados da lei. Figura, cor, dureza, resistência, e uma multidão inúmera de outras propriedades, formariam, em conjunto, o lado *exterior*, e teriam de exprimir a determinidade do interior - o número - de modo que um lado tivesse sua contrapartida no outro.

289 - [Weil nun die] Sendo que a negatividade já não é entendida aqui como movimento do processo, mas como unidade *inerte* ou *ser para si simples*, ela antes se manifesta como aquilo pelo qual a coisa resiste ao processo, e se mantém em si e como indiferente ao mesmo. Mas, porque esse ser-para-si simples é uma indiferença inerte quanto ao outro, o peso específico aparece como uma *propriedade ao lado* das outras; com isso cessa todo o seu relacionamento necessário com essa multiplicidade, ou toda conformidade-à-lei.

O peso específico, como esse interior simples, não tem a diferença *nele mesmo*, ou seja, só tem a diferença inessencial; pois justamente sua *simplicidade pura* suprassume toda a diferenciação essencial. Essa diferença inessencial - *a grandeza* - deveria ter no outro lado, que é a multiplicidade de propriedades, sua contrapartida, ou o *Outro*, porque só assim seria diferença, em geral. Se essa multiplicidade mesma for reunida na simplicidade da oposição e determinada, digamos, como *coesão* - de forma que essa seja o *para si no ser-Outro*, assim como o peso específico é o *puro ser-para-si* -, nesse caso tal coesão é antes de tudo essa pura determinidade posta no conceito, em contraste com a primeira determinidade. E a maneira do legislar seria a que acima consideramos, no relacionamento entre sensibilidade e irritabilidade.

Além disso, a coesão, como *conceito* do ser para si no ser-Outro, é somente a *abstração* do lado que está oposto ao do peso específico, e, como tal, não tem existência nenhuma. Pois o ser-para-si no ser-Outro é o processo em que o inorgânico teria que exprimir seu ser-para-si como uma *autoconservação*, que aliás o livraria de sair do processo como momento de um produto. Só que isso é precisamente contra sua natureza, que não tem nela mesma o fim ou a necessidade. Seu processo é, antes, somente o proceder determinado, [o modo] como se *suprassume* seu ser-para-si, seu peso específico. Esse proceder determinado, no qual a coesão subsistiria em seu verdadeiro conceito, e a grandeza determinada de seu peso específico são conceitos de todo indiferentes um para com o outro.

Excluindo totalmente de consideração esse tipo de proceder, e restringindo-o à representação da grandeza, poder-se-ia talvez pensar essa determinação como se o peso específico maior, enquanto um ser-dentro-de-si mais elevado, resistisse mais entrar no processo que o peso específico menor. Mas ao contrário, a liberdade do ser-para-si só se comprova na facilidade de relacionar-se com todas as coisas e de conservar-se nessa variedade multiforme.

Aquela intensidade sem extensão dos relacionamentos é uma abstração carente-de-conteúdo, uma vez que a extensão constitui o *ser-aí* da intensidade. Mas, como foi lembrado, a autoconservação do inorgânico em seu relacionamento incide fora da sua natureza, porque o inorgânico não tem nele mesmo o princípio do movimento, ou porque seu ser não é a negatividade absoluta, não é conceito.

290 - [Diese andere Seite] Ao contrário, tomando esse outro lado do inorgânico não como processo mas como ser inerte - então é a coesão ordinária, uma propriedade sensível *simples*. Ha é posta de um lado, em contraste com o momento do *ser-Outro*, deixado-em-liberdade, que se decompõe em múltiplas propriedades, mutuamente indiferentes, e que entra nelas como o peso específico. A multidão das propriedades, em conjunto, constitui o outro lado desse. Mas nele, como nos outros, o *número* é a única determinidade que não só exprime um relacionamento e uma passagem dessas propriedades, reciprocamente; senão que é justamente constituído essencialmente por não ter nenhum relacionamento necessário, mas por representar a abolição de toda a conformidade-à-lei; pois o número é a expressão da determinidade como uma determinidade *inessenàal*

Sendo assim, uma série de corpos, cuja diferença é expressa como diferença-numérica de seus pesos específicos, não é em absoluto paralela a uma série que exprima a diferença de outras propriedades, mesmo se, para facilitar a Coisa [Sache] for tomada uma só propriedade ou algumas delas. Pois, de fato, o que nesse paralelo deveria constituir o outro lado, seria unicamente todo o bloco dessas propriedades. Para organizá-las entre elas e reuni-las em um todo, de uma parte estão presentes para a observação as determinidades de grandeza dessas variegadas propriedades, mas de outra parte suas diferenças entram [em jogo] como qualitativas. Ora, o que nesse aglomerado [de propriedades] deveria ser designado como positivo ou negativo, e se suprassumiria mutuamente - em geral a figuração interna, a exposição e a enunciação da fórmula, que seria muito complexa -, tudo isso pertenceria ao conceito. Mas o conceito é excluído justamente pela maneira como as propriedades se apresentam e são apreendidas: como *essentes*. Nesse *ser*, nenhuma mostra o caráter de um negativo com respeito à outra, se não que uma *é*, nem mais nem menos que a outra, e não indica aliás sua posição no ordenamento do todo.

Em uma série que procede por diferenças paralelas, a relação poderia entender-se como crescente dos dois lados, ou como crescente de um lado e decrescente de outro. Numa tal série, só se trata

da *última* expressão simples desse todo concentrado que deveria constituir um dos lados da lei frente ao lado do peso específico. Porém, esse lado, como *resultado essente*, não é outra coisa que o já mencionado: uma propriedade singular, como seria a coesão ordinária. Ao lado dela, indiferentemente, outras estão presentes, inclusive o peso específico. Qualquer outra propriedade poderia ser escolhida com igual direito, quer dizer, com igual falta de direito, para representar o outro lado todo. Cada uma delas representaria - em alemão, *vorstellen* - a essência, mas não seria a Coisa mesma. Assim, o intento de encontrar séries de corpos que se organizem segundo esse paralelismo simples de dois lados, e exprimam a natureza essencial dos corpos segundo uma lei desses lados, deve ser considerado como um pensamento que desconhece sua tarefa própria e os meios através dos quais ela deva ser cumprida.

291 - [Es wurde vorhin] Anteriormente, o relacionamento entre o exterior e o interior na figura que deve apresentar-se à observação, foi transferido, sem mais, à esfera do inorgânico. Agora pode-se indicar melhor a determinação que produz essa transferência, resultando disso ainda outra forma e comportamento dessa relação.

Em geral, falta no orgânico justamente o que no inorgânico parece oferecer a possibilidade de uma tal comparação entre o interior e o exterior. O interior inorgânico é um interior simples, que se oferece à percepção como propriedade *essehte*. A grandeza é, essencialmente, a determinidade do interior, o qual se manifesta como propriedade essente, indiferente ao exterior e às outras numerosas propriedades sensíveis. Porém o ser-para-si, do Orgânico-vivente, não se apresenta assim, de um lado, em contraste com seu exterior, mas tem em si mesmo o princípio do ser-outro.

Determinando o ser-para-si como *relacionamento consigo mesmo*, que é *simples* e *que-se-conserva*, então seu ser-Outro será a *negatividade* simples; e a unidade orgânica, a unidade do relacionar-se consigo igual-a-si-mesmo, e a negatividade pura. Essa unidade é, como unidade, o interior do orgânico; por isso ele é em si universal, ou é *gênero*. Mas a liberdade do gênero ante sua efetividade é outra coisa que a liberdade do peso *específico* ante a sua figura; que é uma liberdade *essente*, ou uma liberdade que se põe ao lado como propriedade especial. Mas, por ser liberdade *essente*, também é apenas *uma determinidade* que pertence *essencialmente* a essa figura; ou, mediante a qual essa figura, *como essência*, é algo determinado. A liberdade do gênero, porém, é uma liberdade universal, e indiferente quanto à sua figura, ou quanto à sua

efetividade. *A determinidade* que compete ao *ser-para-si* do inorgânico, *como tal*, incide no orgânico *sob o seu* ser-para-si; enquanto no inorgânico, somente sob seu *ser*. Embora já no inorgânico a determinidade igualmente esteja só como *propriedade*, contudo é a ela que pertence a dignidade da essência; porque, como negativo simples, contrasta com o ser-aí enquanto ser para outro. Ora, esse negativo simples, em sua última determinidade singular, é um número.

Ao contrário, o orgânico é uma singularidade que é, por sua vez, negatividade pura; e que por isso elimina em si a determinidade fixa do número que compete ao *ser indiferente*. À medida que o orgânico tem nele o momento do ser indiferente.- inclusive o momento do número -, pode assim o número ser tomado apenas como um jogo [que se faz] no orgânico, mas não como a essência de sua vitalidade.

292 - [Wenn nun aber] A pura negatividade, princípio do processo, não recai fora do orgânico: portanto, esse orgânico não a tem em sua *essência* como uma determinidade, mas a própria singularidade do orgânico é, em si, universal. Entretanto, essa singularidade pura não está no orgânico, desenvolvida e efetiva em seus momentos, como sendo eles mesmos abstratos ou universais. Ao contrário: essa expressão passa fora daquela universalidade, que recai na *interioridade*. Ora, o universal *determinado*, a *espécie*, se insinua entre a efetividade ou a figura - isto é, a singularidade que se desenvolve - e o universal orgânico, ou o gênero. A existência, a que chega a negatividade do universal - ou o gênero - é apenas o movimento desenvolvido de um processo que percorre as *partes da figura essente*.

O gênero orgânico seria consciência se nele tivesse suas partes distintas como simplicidade inerte; e se sua *negatividade simples* como tal fosse assim ao mesmo tempo o movimento que percorre as partes também simples e imediatamente universais em si mesmas - que no caso seriam efetivas como tais momentos. No entanto, a *determinidade simples*, como determinidade da espécie, está presente no gênero [orgânico] de uma maneira carente-de-espírito. A efetividade começa a partir do gênero, ou seja, o que entra na efetividade não é o gênero como tal, isto é: não é absolutamente o pensamento.

O gênero como orgânico efetivo se faz apenas substituir por um representante. Mas esse representante, o número, parece indicar a passagem do gênero à figuração individual, e oferecer à observação os dois lados da necessidade - entendida ora como determinidade simples, ora como figura desenvolvida até à multiplicidade. [Na verdade, porém], o número antes designa a indiferença e a liberdade recíprocas do universal e do singular. O singular foi abandonado pelo gênero a uma diferença carente de essência - a diferença de grandeza; mas o singular mesmo, enquanto [ser] vivo, mostra-se também livre dessa diferença. A universalidade verdadeira, como já foi determinada, é aqui somente a *essência interior;* como *determinidade da espécie*, é universalidade formal. Em contraste com ela, coloca-se aquela universalidade verdadeira ao lado da singularidade, a qual por isso é uma singularidade vivente, que mediante o *seu interior* se põe *acima de sua determinidade como espécie*.

Entretanto, essa singularidade não é, ao mesmo tempo, o indivíduo universal no qual a universalidade tenha igualmente uma efetividade exterior: o indivíduo universal incide fora do orgânico-vivente. Porém esse indivíduo *universal*, tal como é *imediatamente* - o indivíduo das figurações naturais -, não é a consciência mesma. Se tivesse de ser consciência não poderia incidir fora dele seu ser-aí como *indivíduo singular, orgânico, vivente*.

293 - [Wir sehen daher] Temos pois um silogismo, em que um dos extremos é a *vida universal como universal* ou como gênero; o outro extremo, porém, é a *mesma* vida universal, mas *como singular*, ou como indivíduo universal. O meio-termo é composto pelos dois extremos: um parece insinuar-se no meio-termo como universalidade *determinada* ou como espécie; e o segundo, como singularidade *propriamente dita* ou como *individualidade* singular. E porque esse silogismo pertence, em geral, ao lado da figuração, está compreendido sob ele o que se distingue como natureza inorgânica.

294 - [Indem nun das] Agora a vida universal, como *essência simples* do *gênero*, desenvolve de seu lado as diferenças do conceito e deve apresentá-las como uma série de determinidades simples; por isso essa série é um sistema de diferenças postas indiferentemente, ou *uma série-numérica*. Anteriormente, o orgânico foi oposto, na forma da singularidade, a essa diferença, carente-de-essência, que não exprime nem contém a natureza vivente da própria singularidade; e o mesmo deve ser dito a respeito do inorgânico, segundo o seu ser-aí-completo, desenvolvido na multidão de suas propriedades. Mas agora é preciso considerar o indivíduo universal, não somente como livre de qualquer sistematização do gênero, mas também como a potência [que se exerce] sobre o próprio gênero.

O gênero se divide em espécies segundo a *determinidade universal* do número, ou também pode tomar por base de sua divisão as determinidades singulares de seu ser-aí, por exemplo, a figura, a cor etc. Mas nessa calma tarefa, sofre violência por parte do indivíduo universal - *a Terra* -, que, como negatividade universal faz valer, contra o sistematizar do gênero, as diferenças tais como a Terra tem em si, e cuja natureza, devido à substância a que pertencem, é diferente da natureza do gênero. Esse agir do gênero torna-se uma tarefa totalmente restringida, que o gênero só pode levar adiante dentro [do contexto] daqueles elementos possantes; e que, interrompida de todo modo por sua violência sem freio, torna-se cheia de lacunas e fracassos.

295 - [Es folgt hieraus] Em conseqüência disso, no ser-aí figurado, a razão só pode vir-a-ser para a observação *como vida em geral.* Uma vida, porém, que em seu diferenciar não tem em si efetivamente uma seriação e uma articulação racionais, e não é um sistema de figuras fundado em si mesmo.

[Suponhamos que], no silogismo da figuração orgânica, o meio-termo, em que recai a espécie, e sua efetividade enquanto individualidade singular, tivesse nele mesmo os extremos da universalidade interior e da individualidade universal. [Se assim fosse], esse meio-termo teria no *movimento* de sua efetividade a expressão e a natureza da universalidade, e seria o desenvolvimento sistematizando-se a si mesmo.

É desse modo que a *consciência,* entre o espírito universal e sua singularidade, ou consciência sensível, tem por meio-termo o sistema das figurações da consciência, como uma vida do espírito ordenando-se para [constituir] um todo: é o sistema considerado nesta obra, e que, como história do mundo, tem seu ser-aí objetivo. Mas a natureza orgânica não tem história: de seu universal - a vida - precipita-se imediatamente na singularidade do ser-aí; e os momentos unificados nessa efetividade - a determinidade simples e a vitalidade singular - produzem o vir-a-ser apenas como o movimento contingente, no qual cada um desses momentos é ativo em sua parte, e no qual o todo é conservado. Porém essa mobilidade é, *para si* mesma, limitada somente a seu [próprio] ponto, porque nele o todo não está presente; e não está presente porque aqui não está como todo *para si.*

296 - [Ausserdem also] Assim, a razão observadora só chega, na natureza do orgânico, à intuição de si mesma como vida universal em geral. Além disso, para a própria razão, a intuição do desenvolvimento e da realização dessa vida só é possível segundo sistemas diferenciados de uma maneira totalmente universal. A determinação ou essência desses sistemas não está no orgânico como tal, mas no indivíduo universal, e, *sob* essas diferenças [vindas] da Terra, a intuição do desenvolvimento e da realização dessa vida torna-se possível somente de acordo com as seriações que o gênero tenta [estabelecer].

297- [IndemAlso in seiner] Auniversalidade da vida orgânica em sua efetividade, sem a mediação verdadeira para-si-essente, deve portanto precipitar-se imediatamente no extremo da *singularidade;* entretanto, a consciência observadora só tem diante de si, como coisa, o *'visar*[1] [da natureza]. Embora a razão possa ter um interesse ocioso em observar esse *'visar',* deve limitar-se ao descrever e ao narrar das intenções e caprichos da natureza. Essa liberdade, carente-de-espírito, do 'visar', na certa vai oferecer, seja como for, embriões de leis, traços de necessidade, alusões à ordem e à classificação, relações argutas e aparentes. Mas ao relacionar o orgânico com as diferenças essentes do inorgânico - elementos, zonas, climas - a observação, no que respeita à lei e à necessidade, não vai *além da grande influência.*

Mas há outro lado, em que a individualidade não tem a significação da Terra, mas a do *Uno imanente* à vida orgânica. Esse Uno, em unidade imediata com o universal, constitui o gênero -, mas um gênero cuja unidade simples só se determina como número e deixa livre, portanto, o fenômeno qualitativo. Nesse lado, pois, a observação não pode ir além das *indicações adequadas,* das *relações interessantes,* das *deferências ao conceito.* Mas tais *indicações* adequadas não são nenhum *saber da necessidade;* as relações interessantes ficam só no *interesse,* porém o interesse ainda é só o 'visar' da razão. E as *deferências* do indivíduo para com o conceito são uma gentileza de criança, que, ao pretenderem ter algum valor em si e para si, são apenas infantis.

b. A OBSERVAÇÃO DA CONSCIÊNCIA DE SI EM SUA PUREZA E EM SUA REFERÊNCIA À EFETIVIDADE EXTERIOR: LEIS LÓGICAS E LEIS PSICOLÓGICAS

298 - [Die Naturbeobachtung] A observação da natureza encontra o conceito realizado na natureza inorgânica; [sob a forma de] leis cujos momentos são coisas que ao mesmo tempo se comportam como abstrações. Mas esse conceito não é uma simplicidade

refletida em si mesma. Ao contrário, a vida da natureza orgânica é somente essa simplicidade em si mesma refletida. A oposição em si mesma, como oposição do universal e do singular, não se decompõe [nesses momentos] na essência dessa vida mesma. A essência não é o gênero que se separe e se mova em seu elemento carente-de-diferenças, e que ao mesmo tempo permaneça para si mesmo indiferenciado em sua oposição. A observação só encontra esse conceito livre, cuja universalidade contém em si mesma, de modo igualmente absoluto, a singularidade desenvolvida, só no próprio conceito existente como conceito, ou na consciência-de-si.

299 - [Indem sie sich] Retornando agora a si mesma, e dirigindo-se ao conceito que é efetivo enquanto livre, a observação encontra primeiro as *leis do pensar.* Essa singularidade - que nele mesmo é o pensar - é o movimento abstrato do negativo, movimento de todo retraído para dentro da simplicidade; e as leis ficam fora da realidade. Não têm nenhuma *realidade:* isso, em geral, não significa outra coisa que: 'as leis são sem verdade'. Mas se não devem ser a verdade *total,* que pelo menos sejam a verdade *formal.* Só que o puro formal sem realidade é o ente-de-razão, ou a abstração vazia, sem ter nela a cisão - que não seria outra coisa que o conteúdo.

De outro lado, essas leis são leis do puro pensar. Ora, o pensar é o universal em si, e portanto um saber que tem nele o ser, imediatamente; e no ser toda a realidade. Por isso tais leis são conceitos absolutos, e são indivisamente as essencialidades tanto da forma quanto das coisas. Uma vez que a universalidade, movendo-se em si, é o conceito simples que é *cindido - o* conceito dessa maneira *tem conteúdo* em si, e justamente um que é todo o conteúdo; só não é um ser sensível. E um conteúdo que não está em contradição com a forma, nem, de modo algum, separado dela. Ao contrário: é essencialmente a própria forma, já que essa não é outra coisa que o universal separando-se em seus momentos puros.

300 - [Wie aber diese Form] Essa forma ou conteúdo - tal como é *para a observação* como observação - recebe a determinação de um conteúdo *achado,* dado; quer dizer, um conteúdo *apenas essente.* Torna-se um *calmo ser* de relações, um grande número de necessidades dissociadas, que como conteúdo *fixo* em si e para si devem ter a verdade *em sua determinidade,* e assim são de fato subtraídas à forma.

Mas essa verdade absoluta de determinidades fixas, ou de muitas leis diversas, contradiz a unidade da consciência de si, ou

seja, a unidade do pensar e da forma em geral. O que é enunciado como lei fixa e permanente em si pode ser somente como um momento da unidade refletindo-se em si, e surgir apenas como uma grandeza evanescente. Porém quando essas leis são arrancadas, pela operação que as examina, a esse conjunto coeso do movimento e expostas isoladamente, o conteúdo não lhes vem a faltar, pois têm nelas um conteúdo determinado; o que lhes falta é antes a forma, que é sua essência.

De fato, essas leis não são a verdade do pensamento; não porque devam ser apenas formais, e não ter nenhum conteúdo, mas antes pela razão oposta: porque em sua determinidade - ou justamente *como um conteúdo* ao qual a forma foi subtraída - devem valer como algo de absoluto. Em sua verdade, como momentos evanescentes na unidade do pensar, deveriam ser tomadas como saber, ou como movimento pensante, mas não como *leis* do saber. Mas o observar não é o saber mesmo, e não o conhece; ao contrário, inverte a natureza do saber dando-lhe a figura do *ser,* isto é, só entende sua negatividade como *leis* do ser.

E bastante, neste ponto, ter indicado nos termos gerais do problema a nenhuma verdade das assim chamadas leis-do-pensamento. Um desenvolvimento mais preciso pertence à filosofia especulativa, na qual essas leis se mostram como em verdade são, a saber, como momentos singulares evanescentes cuja verdade é tão-somente o todo do movimento pensante: o próprio saber.

301 - [Diese negative Einheit] Essa unidade negativa do pensar é para si mesma, ou melhor, é o *ser-para-si-mesmo,* o princípio da individualidade; e é, em sua realidade, *consciência operante.* Pela natureza das coisas, a consciência observadora será conduzida até essa [outra] consciência, como realidade daquelas leis. Mas porque esse nexo [entre as leis-de-pensar e a consciência operante] não é [evidente] para a consciência observadora, ela acredita que o pensar, em suas leis, fica de um lado, e que de outro lado recebe um outro ser naquilo que lhe é objeto agora, ou seja, na consciência operante. Essa consciência é para si de modo que suprassume o ser-Outro, e tem sua efetividade nessa intuição de si mesmo como o negativo.

302 - [Es erõffnet sich also] Abre-se pois *novo campo* para a *observação* na *efetividade operante da consciência.* A psicologia contém grande número de leis, segundo as quais o espírito se comporta diversamente para com os diversos modos de sua efetividade - enquanto essa efetividade é um *ser-outro encontrado.* Tal

comportamento consiste, por uma parte, em acolher em si mesmo esses modos diversos, em *adaptar-se* ao que é assim encontrado: hábitos, costumes, modos de pensar, enquanto o espírito é neles objeto para si mesmo como efetividade. Mas, por outra parte, [esse comportamento consiste] em saber-se [atuando] espontaneamente frente a eles, a fim de retirar para si, dessa efetividade, só algo especial segundo a própria inclinação e paixão, e, portanto, em *adaptar o* objetivo *a si mesmo.* No primeiro caso, o espírito se comporta negativamente para consigo mesmo, enquanto singularidade; no outro caso, negativamente para consigo, enquanto universal.

Conforme o primeiro lado, a independência só confere ao encontrado *a forma* da individualidade consciente em geral, e, no que respeita o conteúdo, permanece no interior da efetividade universal encontrada. Mas, conforme o outro lado, a independência confere a essa efetividade ao menos uma modificação peculiar, que não contradiz seu conteúdo essencial, ou seja, uma modificação pela qual o indivíduo, como efetividade especial e como conteúdo peculiar, se opõe àquela efetividade universal. Essa oposição vem a tornar-se crime quando o indivíduo suprassume essa efetividade de uma maneira apenas singular; ou vem a tornar-se um outro mundo - outro direito, outra lei e outros costumes, produzidos em lugar dos presentes - quando o indivíduo o faz de maneira universal e, portanto, para todos.

303 - [Die beobachtende Psychologie] A psicologia observadora enuncia, primeiro, suas percepções dos *modos universais* que se lhe apresentam na consciência ativa; encontra numerosas faculdades, inclinações e paixões. Ora, na enumeração de tal coleção não se deixa reprimir a lembrança da unidade da consciência de si; por isso a psicologia deve, ao menos, chegar até ao [ponto de] maravilhar-se de que possam estar juntas no espírito, como num saco, tantas coisas tão contingentes e heterogêneas, especialmente porque não se mostram como coisas mortas, mas como movimentos irrequietos.

304 - [In der Hererzählung] Na enumeração dessas diversas faculdades, a observação está no lado universal: a unidade dessas múltiplas capacidades é o lado oposto a essa universalidade: a individualidade *efetiva.*

Tem menos interesse do que descrever as espécies de insetos, musgos etc, isso de apreender as diferenças efetivas, de modo a descrever um homem como tendo mais inclinação a isso, e um

outro, mais inclinação àquilo; que fulano tem mais inteligência que sicrano. De fato, espécies vegetais e animais dão à observação o direito de tomá-las assim, de modo singular e carente-de-conceito, pois pertencem essencialmente ao elemento da singularização contingente. Ao contrário, tomar a individualidade consciente de uma maneira carente-de-espírito, como fenômeno *singular* essente, tem a contradizê-lo [o fato de] que sua essência é o universal do espírito. Aliás, à medida que o apreender faz ao mesmo tempo a individualidade entrar na forma da universalidade, ele encontra a *lei* da *individualidade;* e parece então ter um fim racional e desempenhar uma tarefa necessária.

305 - [Die Momente, die] Os momentos constitutivos do conteúdo da lei são, de um lado, a própria individualidade, e, de outro, sua natureza inorgânica universal, ou as circunstâncias, situações, hábitos, costumes, religião etc. que são "achados" e em função dos quais a individualidade determinada tem de ser concebida. Eles contêm o determinado como também o universal, e são ao mesmo tempo algo *presente* [ou um dado] que se oferece à observação, e se exprime, de outro lado, na forma da individualidade.

306 - [Das Gesetz dieses] A lei dessas relações entre os dois lados deveria agora conter o tipo de efeito e de influência que essas circunstâncias determinadas exercem sobre a individualidade. Essa individualidade consiste justamente nisto: [1] em ser o *universal* e portanto em confluir de uma maneira tranqüila imediata com esse universal que está *presente* como costumes, hábitos, etc; [2] e, [ao mesmo tempo], em comportar-se como oposta a eles, e portanto em subvertê-los; [3] como também em comportar-se, em sua singularidade, com total indiferença a seu respeito; não os deixando agir sobre ela, nem sendo ativa contra eles.

Só da própria individualidade depende, pois, o *que* deve ter influência sobre ela, e *qual* influência isso deva ter - o que vem a dar exatamente no mesmo. Portanto [dizer] que tal individualidade, *mediante* essa influência, se tornou *esta individualidade determinada* não significa outra coisa senão que *ela já era isso antes.* Circunstâncias, situações, costumes etc., que uma vez são indicados com *dados*, e outra vez são indicados *nesta individualidade determinada*, somente exprimem a essência indeterminada da individualidade - da qual não se trata aqui. O indivíduo não seria o que é, se essas circunstâncias, maneiras de pensar, costumes, estado-do-mundo em geral, não tivessem sido; porque tal substância universal é tudo que se acha nesse estado-do-mundo.

Entretanto, para poder particularizar-se *neste* indivíduo - pois trata-se justamente de conceber um tal indivíduo - o estado-do-mundo deveria particularizar-se em si e para si mesmo, e nessa determinidade, que teria a si conferido, deveria ter agido sobre um indivíduo: só assim teria feito dele este indivíduo determinado que é. Fosse o exterior constituído, em si e para si, tal como se manifesta na individualidade, essa seria bem compreensível a partir dele. Teríamos então uma dupla galeria de quadros, em que uma seria reflexo da outra; uma, a galeria da determinidade completa e da delimitação das circunstâncias exteriores; outra, a mesma galeria, mas traduzida nessa modalidade segundo a qual as circunstâncias estão dentro da essência consciente. Uma seria a superfície da esfera; sua essência consciente seria o centro que representaria em si a superfície.

307 - [Aber die Kügelfläche] Mas a superfície da esfera - o mundo do indivíduo - tem imediatamente a dupla significação de ser *mundo* e *situação em si* e *para si essentes,* e de ser o *mundo do indivíduo: ou* enquanto esse indivíduo, somente confluindo com ele, teria feito entrar em si o mundo tal como é, comporiando-se a seu respeito somente como consciência formal; *ou então,* é o mundo do indivíduo enquanto o [dado] presente foi subvertido por ele.

Como, pois, a efetividade é susceptível de uma dupla significação em virtude dessa liberdade, então o mundo do indivíduo tem de ser concebido a partir do indivíduo mesmo. A *influência* da efetividade, que é representada como *essente* em si e para si, sobre o indivíduo, *recebe* através desse indivíduo o sentido absolutamente oposto: o indivíduo, ou *deixa correr* impertuibado o fluxo da efetividade que o influencia, ou então o interrompe e o inverte. Desse modo porém a *necessidade psicológica* toma-se uma palavra tão vazia, que se dá a possibilidade absoluta de que o indivíduo que teria tido aquela influência pudesse também não ter tido.

308 - [Es fällt hiermit] Desaparece, com isso, o *ser* que seria *em si e para si, e* que deveria formar um dos lados da lei, e precisamente o lado universal. A individualidade é o que é *seu* mundo como um mundo *seu:* é ela o círculo do seu agir, em que se apresentou como efetividade. É pura e simplesmente a unidade do *ser* enquanto *dado e* do *ser* enquanto *construído:* unidade em que os lados não incidem fora um do outro - como [ocorria] na representação da lei psicológica, em que um dos lados era o mundo *em si* como presente, e o outro, a individualidade como *para si* essente. Ou seja: se forem considerados esses lados, cada um para

si, não se dá mais nenhuma necessidade, e nenhuma lei de sua relação mútua.

c. OBSERVAÇÃO DA RELAÇÃO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI COM SUA EFETIVIDADE IMEDIATA: FISIOGNOMIA E FRENOLOGIA

309 - [Die psychologische] A observação psicológica não encontra nenhuma lei da relação da consciência-de-si para com a efetividade, ou com o mundo oposto a essa consciência de si. Devido à recíproca indiferença dos dois lados, a observação é relançada em direção à *determinidade peculiar* da individualidade real, que *é em si e para si;* ou que na sua mediação absoluta contém [como] abolida a oposição do *ser-para-si e* do *ser-em-si.* A individualidade é o objeto que agora veio-a-ser para a observação - ou o objeto ao qual a observação passa agora.

310 - [Das Individuum ist] O indivíduo é em si e para si: é *para si,* ou é um agir livre; mas também é *em si* ou tem ele mesmo um determinado *ser originário.* Uma determinidade que é segundo o conceito; [mas] que a psicologia queria encontrar fora do indivíduo. Portanto surge, *no indivíduo mesmo,* a oposição que consiste em ser, de *dupla maneira,* tanto o movimento da consciência, quanto o ser fixo da efetividade fenomenal - efetividade essa que no indivíduo é, imediatamente, *a sua.*

Esse ser - o *corpo* da individualidade determinada - é sua *originariedade, o* seu "não ter feito". Mas porque o indivíduo, ao mesmo tempo é somente "o que tem feito", então o seu corpo é também a expressão de si mesmo, por ele *produzida:* é ao mesmo tempo um *signo* que não permaneceu uma Coisa imediata, mas no qual o indivíduo somente dá a conhecer o que é quando põe em obra sua natureza originária.

311 - [Betrachten wir die] Observando os momentos aqui presentes, tendo em vista a consideração anterior, aqui se nota uma figura humana universal, ou, ao menos, a figura universal de um clima, de um continente, de um povo, como antes [se notavam] a mesma cultura e os mesmos costumes universais. A isso se juntam as circunstâncias particulares e a situação dentro da efetividade universal: aqui essa efetividade particular está como a formação particular da figura do indivíduo.

De outra parte, como antes se opunham o agir livre do indivíduo e a efetividade como a *sua*, em contraste com a efetividade presente, aqui se tem a figura como expressão de *sua* efetivação posta por ele mesmo: os traços e as formas de sua essência auto-ativa [selbsttätigen]. Mas a efetividade, tanto universal quanto particular, que a observação anteriormente encontrava fora do indivíduo, é aqui *a sua* efetividade, seu corpo congênito. E justamente nesse corpo que incide a expressão pertencente ao seu agir. Na consideração psicológica deveriam estar relacionadas entre si a efetividade em si e para si essente, e a individualidade determinada. Mas aqui a *individualidade* determinada *total* é objeto da observação, e cada lado de sua oposição é, por sua vez, esse todo. Ao todo exterior pertence, pois, não apenas o *ser originário,* o corpo congênito, mas igualmente sua formação; e essa pertence à atividade do interior. O corpo é a unidade do ser não-formado e do ser formado, e é a efetividade do indivíduo penetrada pelo ser-para-si.

Esse todo abrange em si os lados fixos determinados e originários, e [também] os traços que somente surgem mediante o agir. Esse todo *é;* e este *ser* é a *expressão* do interior, do indivíduo posto como consciência e como movimento.

O *interior,* igualmente, não é mais auto-atividade [Selbsttätigkeit] formal, carente de conteúdo ou indeterminada, cujo conteúdo, como ocorria antes, se encontrasse nas circunstâncias exteriores. Agora é um caráter originário, determinado em si, cuja forma é somente a atividade. Vamos portanto considerar neste ponto a relação entre esses dois lados: veremos como deve ser determinada, e o que se há de entender sob essa *expressão* do interior no exterior.

312 - [Dies Äussere macht] Em primeiro lugar, esse exterior só torna o interior visível como órgão ou - em geral - faz do interior um ser para um outro, uma vez que o interior, enquanto está no órgão, é a *atividade* mesma. A boca que fala, a mão que trabalha - e também as pernas, se quiserem - são órgãos que efetivam e implementam, que tem neles o agir *como agir* ou o interior como tal. Todavia, a exterioridade que o exterior ganha mediante os órgãos é o ato, como uma efetividade separada do indivíduo. Linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro.

Assim, tanto de pode dizer que essas exteriorizações exprimem demasiado o interior, como dizer que o exprimem demasiado

pouco. *Demasiado* - porque o interior mesmo nelas irrompe, e não resta nenhuma oposição entre ele e suas exteriorizações, que não só fornecem uma *expressão* do interior, mas são imediatamente o interior mesmo. *Demasiado pouco* - porque o interior na linguagem e na ação se faz um Outro, abandona-se ao elemento da transformação, que, subvertendo a palavra falada e o ato consumado, faz deles algo diverso do que são em si e para si, enquanto ações de um indivíduo determinado.

As obras, [frutos] das ações, perdem, por essa exterioridade [vinda] da ingerência de Outro, o caráter de serem algo permanente em contraste com as outras individualidades. Mas, além disso, por se comportarem como um exterior separado e indiferente quanto ao interior que contém, as obras podem ser algo outro do que aparentam ser, e isso *por causa do próprio indivíduo,* que ou faz as obras com o intuito de darem a aparência de outra coisa do que em verdade são; ou porque é demasiado incompetente para se proporcionar esse lado exterior que propriamente queria, e para consolidá-lo de modo que sua obra não seja subvertida pelos Outros.

Portanto, o agir, entendido como obra consumada, tem duas significações opostas: ou é a individualidade *interior,* e *não* sua *expressão* - ou então, como exterior, é uma efetividade *livre* do interior, e que é algo totalmente diverso do interior mesmo. Por causa dessa ambigüidade, devemos voltar-nos para o interior, a fim de ver como *é ainda no indivíduo mesmo,* mas de modo visível, ou exterior. No órgão, contudo, o interior está somente como *agir* imediato, que alcança sua exterioridade no ato, o qual representa - ou não - o interior. O órgão, considerado segundo essa oposição, não garante assim a expressão que é procurada.

313 - [Wenn nun die äussere] Ora bem, se a figura exterior, enquanto não é órgão ou não é *agir,* [tomada] pois como um todo em repouso, só pudesse exprimir a individualidade exterior, ela nesse caso se comportaria como uma coisa subsistente, que em seu ser-aí passivo acolhesse tranqüilamente o interior, como algo estranho, tornando-o assim o signo desse interior. Um signo [ou seja] uma expressão exterior contingente cujo lado *efetivo* seria para si carente-de-significado: uma linguagem cujos sons e combinações de sons não são a Coisa mesma, mas a ela vinculados através de livre-arbítrio, e para o qual seriam contingentes.

314 - [Eine solche willkürliche] Uma tal conexão arbitrária de momentos, sendo um exterior para o outro, não dá lei nenhuma. A fisiognomia, no entanto, se distingue de outras artes nocivas e

estudos nada sadios, porque deve considerar a individualidade determinada na oposição *necessária* de um interior com um exterior; do caráter considerado como essência consciente, em oposição ao caráter visto como figura essente. Relaciona entre eles os dois momentos, de modo que se refiram um ao outro mediante seu conceito, de modo que devam constituir assim o conteúdo de uma lei.

Ao contrário, na Astrologia, na Quiromancia e "ciências" semelhantes parece que só se refere exterior a exterior, uma certa coisa a outra que lhe é estranha. *Esta* constelação, no [instante do] nascimento, e - trazendo esse exterior mais para perto do corpo - *estas* linhas da mão, são momentos *exteriores* para a vida longa ou breve, e para o destino do homem singular, em geral. Como exterioridades, são indiferentes um ao outro e não têm, um para o outro, a necessidade que deve estar contida na relação de um *exterior* com um *interior*.

315- [Die Handfreilich] A mão, certamente, não parece algo tão exterior para o destino, mas antes parece relacionar-se com ele como com um interior. Pois o destino, por sua vez, é só a manifestação do que a individualidade determinada é *em si* como determinidade interior originária.

Para saber agora o que essa determinidade é em si, o quiromante como o fisiognomista chegam aí por um caminho mais curto que o de Solon, por exemplo. Ele julgava que tal conhecimento só era possível pelo curso - e depois do curso - da vida inteira; considerava o fenômeno, mas os quiromantes e fisiognomistas consideram o *em-si*.

Contudo, é fácil ver que a mão deva apresentar o *em-si* da individualidade do ponto de vista do destino, pelo fato de ser ela, depois da palavra, o melhor meio pelo qual o homem chega à [sua] manifestação e efetivação. Ela é o artista animado de sua felicidade: dela pode-se dizer que *é o* que o homem *faz*, porque na mão, como no órgão ativo de seu aperfeiçoar-se, o homem está presente como força animadora. Ora, como o homem é originariamente seu próprio destino, a mão exprimirá portanto esse em-si.

316- [Aus dieser Besümmung] Uma nova maneira de considerar o órgão, diversa da precedente, resulta dessa determinação de que o *órgão* da atividade é nele *tanto* um *ser* quanto o *agir* - ou de que no órgão o *ser-em-si* interior está *presente* e tem um *ser para* outro. Em geral, os órgãos mostraram que não podem ser tomados como *expressões* do interior, porque neles o agir está presente *como*

agir, enquanto o agir como *ato* é somente exterior. Dessa maneira, interior e exterior incidem fora um do outro, são - ou podem ser - mutuamente estranhos. Segundo a determinação considerada, o órgão, por sua vez, deve ser tomado como *meio-termo* dos dois; pois justamente a *presença* nele do agir constitui ao mesmo tempo uma *exterioridade* desse agir, e, sem dúvida, uma exterioridade diversa da que é o ato, já que essa nova exterioridade fica para o indivíduo e no indivíduo.

Agora, esse meio-termo - e unidade do interior e do exterior - é antes de tudo exterior também. Mas, depois, essa exterioridade é acolhida igualmente no interior. Como exterioridade *simples*, ela está em contraste com a exterioridade dispersa; a qual, ou é só uma obra ou condição *singular*, contingente para a individualidade toda, ou então, como exterioridade *total*, é o destino despedaçado em uma quantidade de obras e de condições.

Por conseguinte, as *simples linhas da mão*, e igualmente o *timbre* e o *volume* da *voz*, como determinidade individual da *linguagem* - e também a própria linguagem enquanto recebe da mão uma existência mais fixa do que por meio da voz e se torna *escrita*, e na verdade, mais precisamente, *manuscrito* - tudo isso é expressão do interior. Desse modo essa *expressão*, como *exterioridade simples*, se encontra mais uma vez defronte da *exterioridade multiforme* da ação e do destino, perante os quais se comporta como *interior*.

Tomemos primeiro como *interior*, como essência da ação e do destino, a natureza determinada e a particularidade congênita do indivíduo, junto com o que vieram a ser através da cultura. Nesse caso o indivíduo terá sua *manifestação* e exterioridade, *primeiro* na boca, na mão, na voz, na escrita à mão, não menos que nos outros órgãos e em suas determinidades permanentes. Só *depois ele* se exprimirá *mais* amplamente saindo para o exterior em sua efetividade no mundo.

317 - [Weil nun diese] Como agora esse meio-termo se determina como a exteriorização, a qual ao mesmo tempo foi reabsorvida para dentro do interior, seu ser-aí não *está* restringido ao órgão imediato do agir. Esse meio-termo é antes o movimento e a forma - que nada realizam - do rosto e da figura em geral. Esses traços e seus movimentos são, segundo esse conceito, um agir retido, que permanece no indivíduo, e segundo a relação do indivíduo com o agir efetivo são o próprio controlar-se e examinar-se

do indivíduo: - *exteriorização* enquanto *reflexão sobre* a exteriorização efetiva.

O indivíduo, portanto, não fica mudo em seu agir exterior, ou em relação a ele; pois esse agir é ao mesmo tempo refletido, sobre si, e exterioriza esse ser-refletido sobre si. É o agir teórico - ou a linguagem do indivíduo consigo mesmo sobre seu agir -, que é também inteligível para outros, pois a própria linguagem é exteriorização.

318 - [An diesem lnnern] Nesse interior, que permanece interior em sua exteriorização, é pois observado o ser-refletido do indivíduo, [a partir] de sua efetividade. Vejamos o que se passa com tal necessidade posta nessa unidade. Esse ser-refletido é, primeiro, diferente do ato mesmo e pode, assim, ser algo *outro,* e ser tomado por algo outro do que é; vê-se pela expressão do rosto se alguém é *sério* no que diz ou faz.

Inversamente, porém, o que deve ser a expressão do interior, é ao mesmo tempo expressão *essente.* e decai, por isso, na determinação do *ser* que é absolutamente contingente para a essência consciente de-si. Portanto, é expressão, de certo, mas ao mesmo tempo é também apenas um *signo,* de forma que, para o conteúdo expresso, a constituição do que o exprimiu é de todo diferente. O interior, sem dúvida, nessa manifestação é um Invisível *visível*, mas sem ser ligado a ela: tanto pode estar numa manifestação como em outra; como outro interior pode estar na mesma manifestação. Lichtenberg diz com razão: "supondo que o fisiognomista tenha capturado uma só vez o homem, bastaria tomar uma resolução decidida para tornar-se de novo incompreensível por milênios."

Na relação precedente, as circunstâncias dadas eram um essente, do qual a individualidade tomava o que podia e queria; ora abandonando-se a ele, ora o subvertendo. Por esse motivo, tal essente não continha a necessidade e a essência da individualidade. De modo semelhante, aqui o ser aparente imediato da individualidade é um ser tal que ora exprime o ser-refletido a partir da efetividade, e o seu ser-dentro-de-si mesmo; ora, para a individualidade é somente um signo, indiferente quanto ao significado; e que portanto na verdade nada significa. Tal signo é, para a individualidade, tanto seu rosto, quanto sua máscara que pode retirar.

A individualidade impregna sua figura, nela se move e fala; mas todo esse ser-aí se produz também como um ser indiferente em relação à vontade e à ação. A individualidade apaga nesse ser a significação que tinha antes: a de ter nela seu ser-refletido em si ou

a essência verdadeira; e inversamente, põe antes sua verdadeira essência e sua vontade no *ato.*

319- [Die Individualität] A individualidade *abandona aquele ser-refletido-em-si,* que está expresso nos *traços* e *põe a própria essência na obra.* E nisso contradiz a relação que fora estabelecida pelo instinto-da-razão, que se põe a observar a individualidade consciente-de-si para procurar o que deva ser nela o *interior* e o *exterior*. Esse ponto de vista nos leva ao pensamento típico que está na base da suposta *ciência* fisiognômica. A oposição a que chegou essa observação é, segundo a forma, a oposição do prático e do teórico - ambos postos justamente dentro da prática mesma -, a oposição da individualidade efetivando-se no agir-tomando o agir no seu sentido mais geral - e a oposição da própria individualidade, enquanto, desprendendo-se desse agir, em si reflete e o agir é seu objeto.

O observar acolhe essa oposição segundo a mesma relação invertida em que essa oposição se determina na manifestação. Para ele, o ato mesmo e a obra - seja a de linguagem, seja a de uma efetividade mais consolidada - valem como o *exterior inessencial;* enquanto o *ser-dentro-de-si* da individualidade vale como o *interior essencial.* Entre os dois lados que a consciência prática tem nela, - a intenção e o ato; o *'visar'* sobre sua ação e a *ação* mesma - a observação escolhe o primeiro como o verdadeiro interior. Esse deve ter sua exteriorização mais ou menos *inessencial* na operação, porém na sua figura [corporal] tem sua exteriorização verdadeira.

Essa última exteriorização é a presença sensível imediata do espírito individual. A interioridade, que deve ser a verdadeira, é a peculiaridade da intenção e a singularidade do ser-para-si. Os dois constituem o espírito *'visado'.* O que o observar tem como seus objetos é, portanto, ser-aí 'visado'; e por entre tais objetos procura leis.

320 - [Das unmittelbare Meinen] O 'visar' imediato sobre a presença 'visada' do espírito é a fisiognomia natural: o julgamento apressado sobre a natureza interior, sobre o caráter de sua figura, à primeira vista. O objeto desse 'visar' é de tal espécie, que está na sua essência ser em verdade outra coisa do que apenas ser sensível imediato. De certo, o que está presente é justamente esse ser-refletido-em-si no sensível, a partir do sensível; e o que é o objeto do observar é a visibilidade como visibilidade do invisível. Mas, a rigor, essa presença sensível imediata é a *efetividade* do espírito, tal como é somente para o 'visar'. Sob esse aspecto, o observar se ocupa com

seu ser-aí 'visado', com fisiognomia, a escrita à mão, o tom da voz, etc. Refere tal ser-aí justamente a tal *interior 'visado'.* Não é o assassino, o ladrão, que devem ser conhecidos, mas a *capacidade de ser isso.* A determinidade fixa e abstrata perde-se, assim, na determinidade concreta e indefinida do indivíduo *singular,* que requer agora descrições bem mais engenhosas que aquelas qualificações. Tais descrições engenhosas dizem mais que as qualificações de assassino, ladrão, bondoso, íntegro etc, mas ainda não dizem o bastante para o fim almejado, que é exprimir o ser 'visado' ou a individualidade singular. São tão insuficientes como as descrições da figura que não vão além de uma fronte achatada, um nariz comprido, etc.

Com efeito, a figura singular, como também a consciência-de-si singular, são inexprimíveis enquanto ser 'visado' A ciência do conhecimento-do-homem, que focaliza o homem 'visado', como a fisiognomia que focaliza sua efetividade 'visada', e quer elevar a uma ciência os juízos carentes de consciência da fisiognomia natural, são por isso uma coisa sem pé nem cabeça, que não pode chegar a dizer o que Visa' - porque somente Visa' - e seu conteúdo é apenas algo 'visado'.

321 - [Die Gesetze, welche] As *leis* que essa ciência se propõe encontrar são relações entre esses dois lados 'visados', e por isso não podem ser senão um Visar' vazio. Aliás, esse suposto saber, que pretende ocupar-se com a efetividade do espírito, tem precisamente por objeto o espírito, que elevando-se de seu ser-aí sensível se reflete em si mesmo; e o ser-aí determinado é, para o espírito, uma contingência indiferente. Por conseguinte, nas suas leis descobertas, ele deve saber imediatamente que nelas não se diz nada: só há puro falatório, ou somente *um 'visar' de si* - expressão que tem a verdade de enunciar como sendo o mesmo: dizer seu *'visar'* e não aduzir com isso a coisa, mas só um Visar' *de si.* Essas observações, por seu conteúdo, não ficam atrás de outras desse tipo: "Todas as vezes que há feira, chove", diz o vendedor. "E também toda a vez que estendo a roupa para secar", diz a lavadeira.

322 - [Lichtenberg, der das] Lichtenberg, que assim caracteriza a observação fisiognômica, diz ainda: "Se alguém dissesse: 'ages na verdade como um homem honesto, mas vejo por teu aspecto que te forças, e que és um canalha no teu coração', não há dúvida que até a consumação dos séculos um qualquer sujeito de brios responderia com um soco na cara." Uma tal réplica *acerta no alvo,* pois é a refutação do primeiro pressuposto de tal ciência do

'visar', segundo a qual, justamente, a *efetividade* de um homem é seu rosto.

O *verdadeiro ser* do homem é, antes, *seu ato;* nele, a individualidade é *efetiva,* e é ela que suprassume o Visado' em seus dois lados. Primeiro, suprassume o Visado' como ser corporal em repouso, pois a individualidade, antes, se apresenta na ação como essência *negativa* que apenas *é* enquanto suprassume o ser. Em seguida, o ato suprassume a inexprimibilidade do 'visar', igualmente no que se refere à individualidade consciente-de-si, que no Visar' é uma individualidade infinitamente determinada e determinável. No ato consumado, essa falsa infinitude é aniquilada.

O ato é algo simplesmente determinado, um universal, algo a ser apreendido em sua abstração: é homicídio, furto ou benefício, ato heróico, etc. Pode-se *dizer* do ato que *ele é.* O ato *é* isto; e seu ser não é somente um signo, mas a Coisa mesma. O ato *é* isto, e o homem individual *é o* que o *ato é.* Na simplicidade *desse ser o* homem é para os outros homens uma essência universal essente, e deixa de ser uma essência apenas 'visada'. No ato, sem dúvida, o homem não está posto como espírito. Mas - pois que se trata de seu *ser* como ser -, *de um lado,* um ser duplicado está em confronto no ser da *figura* e no ser do *ato;* pois cada um deles pretende ser a efetividade humana. Contudo, há que afirmar só o ato como o *ser autêntico* do homem; e não sua figura - que deveria exprimir o que ele Visa' por seus atos, ou o que se acredita ser ele capaz de fazer. *De outro lado,* porque são também opostas sua *obra* e sua *possibilidade* interior (capacidade, ou intenção), é somente a obra que se deve considerar como sua efetividade verdadeira, mesmo se o homem esteja iludido a seu respeito, e ao retornar a si mesmo de sua operação acredite que é nesse interior um outro do que [era] no *ato.*

A individualidade, confiando-se ao elemento objetivo, enquanto se torna obra, abandona-se, sem dúvida, a ele para ser alterada e subvertida. Mas o que constitui o caráter do ato é isto: ser ou um Ser efetivo que se conserva; ou apenas uma obra 'visada', que some na sua nulidade. A objetividade não altera o ato mesmo; somente mostra o *que ele* é, quer dizer, se *é* ou *não é nada.*

O desmembramento desse ser em intenções e semelhantes finezas, pelas quais o homem efetivo - isto é, seu ato -, deveria ser explicado retrocedendo de novo a um ser 'visado', deve-se abandonar à ociosidade do Visar' - sejam quais forem as intenções que possa nutrir sobre sua efetividade. Essa ociosidade, pondo em obra

sua sabedoria inoperante, quer negar ao agente o caráter da razão, e maltratá-lo a ponto de lhe explicar o ser, antes por sua figura e traços que por seu ato. Deve receber a réplica a que aludimos acima, que lhe prove não ser a figura o *Em-si,* mas antes um objeto para sentar a mão.

323 - [Sehen wir nun] Considerando agora o âmbito das relações em geral, nas quais a individualidade consciente-de-si pode ser observada, em ordem a seu exterior, resta ainda uma relação que a observação deve tomar por objeto. Na psicologia é a *efetividade* exterior das *coisas* que deve ter sua *contrapartida* consciente-de-si no espírito, e torná-lo concebível. Ao contrário, na fisiognomia, o espírito deve ser conhecido em seu *próprio* exterior como em um ser que seria a *linguagem* - a invisibilidade visível - de sua essência. Resta ainda a determinação do lado da efetividade segundo a qual a individualidade exprimiria a própria essência na sua imediatez puramente aí-essente, imediata e fixa.

Distingue-se, pois, da fisiognomia essa última relação por ser a presença/a/ante do indivíduo, que em sua exteriorização *operante* apresenta a exteriorização que em si se *reflete* e *contempla,* ao mesmo tempo: que é movimento; [mas] os traços estáticos são essencialmente um ser mediatizado. Porém na determinação ainda por observar, o exterior é enfim uma efetividade completamente *estática,* que em si mesma não é um signo falante; mas que, separada do movimento consciente-de-si, se apresenta para si, e é como uma simples coisa.

324 - [Zunächst erhellt] Antes de tudo, é claro que a relação do interior com o exterior deve ser concebida como uma relação de *nexo causai;* pois a relação de um em-si-essente com outro em-si-essente - enquanto relação é necessária, é essa relação [de nexo causai].

325 - [Das nun die geistige] Para a individualidade espiritual exercer um efeito sobre um corpo, deve ser como causa, ela mesma corporal. Porém o corpóreo, em que ela está como causa, é um órgão; não o órgão do agir sobre a efetividade exterior, e sim o do agir da essência consciente-de-si em si mesma, que só se exterioriza em relação ao seu corpo. Ora, não é fácil ver que órgãos podem ser esses.

Pensando somente nos órgãos em geral, estaria à mão, facilmente, o órgão do trabalho; e também o órgão da sexualidade etc. Só que tais órgãos devem ser considerados como instrumentos ou como partes, que o espírito tem por meio-termo; o espírito seria um

dos extremos, e o outro extremo, a ele oposto, o *objeto* exterior. Mas aqui [na fisiognomia] se entende um órgão em que o indivíduo consciente-de-si se mantém como um extremo *para si,* perante sua própria efetividade a ele oposta: um órgão que, ao mesmo tempo, não é voltado para o exterior, mas refletido em sua ação; e em que o lado do *ser* não é um *ser para outro.*

Na relação fisiognômica, de certo, o órgão é também considerado como um ser-aí em si refletido e que fala sobre o agir. Mas esse ser é um ser objetivo; e o resultado da observação fisiognômica é que a consciência-de-si se defronta com essa sua efetividade exatamente como [o faria] com algo indiferente. Mas a indiferença aí desvanece, já que esse ser-refletido-em-si é ele mesmo *operante;* por isso obtém esse ser-aí uma relação necessária com ele. No entanto, para que seja operante sobre o ser-aí, deve também ter um ser, mas não propriamente um ser objetivo; e [além disso] tem de ser indicado como este órgão.

326 - [In gemeinen Leben] Na vida ordinária, a cólera, por exemplo, foi localizada no fígado, como certo agir interior. Platão confere ao fígado função mais alta, - ou a mais alta, segundo alguns: a profecia, ou seja, o dom de proferir o sagrado e o eterno de maneira irracional. Porém o movimento que o indivíduo tem no fígado, no coração etc, não se pode considerar como movimento seu, de todo em si refletido; mas está nos órgãos antes como um movimento já plasmado no corpo, e um ser aí animal voltado para fora, para a exterioridade.

327 - [Das Nervensystem] O *sistema nervoso,* ao contrário, é o repouso imediato do orgânico em seu movimento. Os *nervos* são também órgãos da consciência-de-si, submersa na sua direção para o exterior; mas o cérebro e a espinha dorsal podem ser considerados como a presença imediata da consciência-de-si - presença que em si permanece, não é objetiva nem tende para o exterior. A medida que o momento do ser, que tem esse órgão, é um *ser para outro,* um *ser-aí,* [então] é ser morto, e não mais *presença da consciência-de-si Porém esse ser-dentro-de-si é, segando* seu conceito, uma fluidez onde os círculos ali traçados imediatamente se dissolvem e nenhuma diferença pode exprimir-se como *essente.*

Entretanto, o espírito não é algo abstratamente simples, mas um sistema de movimentos, nos quais se distingue em momentos, embora permanecendo livre nessa distinção. Como organiza seu corpo, em geral, em diversas funções, destinando cada parte singu-

lar a uma só função, pode-se assim representar que o *ser* fluido de seu *ser-dentro-de-si* é algo organizado. E parece que assim deva ser representado, pois o ser refletido dentro de si do espírito no cérebro mesmo é de novo somente um meio-termo entre sua pura essência e sua organização corporal. Como um meio deve ter a natureza dos dois extremos, por isso tem, do lado do segundo extremo, também a organização *essente*.

328 - [Dos geistig - organische] O ser espiritual orgânico possui ao mesmo tempo o lado necessário de um ser-aí subsistente em repouso; deve retroceder como extremo do ser-para-si, e ter defronte, como o outro extremo, o ser-aí em repouso. Esse é então o objeto sobre o qual atua como causa. Ora bem: se o cérebro e a medula são aquele *ser-para-si* corporal do espírito, então o crânio e a coluna vertebral são o outro extremo que dali se destaca: a saber, a coisa fixa e inerte.

Aliás, quem reflete sobre a localização própria do ser-aí do espírito, não o coloca nas costas, mas somente na cabeça. Podemos pois, ao indagar sobre um saber como o que se apresenta aqui, contentar-nos com essa razão - que não é tão má, no caso - para limitar esse ser-aí ao crânio. Se a alguém ocorresse que as costas são o ser-aí do espírito porque, às vezes, saber e ação podem parcialmente lhe *entrar* ou *sair* por trás, isso não provaria que a medula fosse a sede do espírito, e o espinhaço o ser-aí onde imprime sua marca; porque provaria demasiado. Também se poderiam lembrar outros meios exteriores de atingir a atividade do espírito, para estimulá-la ou freá-la.

A coluna vertebral está, pois, excluída; *de* [pleno] *direito*, se quiserem. Pode-se *construir* uma doutrina de filosofia natural, tão boa quanto muitas outras, ainda excluindo que só o crânio contenha os *órgãos* do espírito. Com efeito, isso foi antes excluído do conceito dessa relação, motivo pelo qual o crânio era tomado como o lado do ser-aí. Embora não se deva recorrer ao *conceito* da Coisa, a experiência ensina que, se é com o olho como órgão que se vê, *não* é da mesma maneira que com o crânio se mata, rouba ou faz poesia etc. Para essa *significação* do crânio, da qual ainda se vai falar, é preciso abster-se de usar a expressão *órgão*.

Com efeito, embora se costume dizer que para os homens razoáveis não é a palavra mas a *Coisa* que importa, contudo isso não dá licença para designar uma Coisa com um nome que não lhe convenha. Seria ao mesmo tempo incompetência e impostura; dando a entender e fingindo que não tem a palavra justa, esconder

de si que lhe falta na realidade, a Coisa, isto é, o conceito: pois caso o possuísse, encontraria também a palavra justa.

O que foi determinado aqui, inicialmente, foi apenas isto: como o cérebro é a cabeça viva, o crânio é o *"caput mortuum"*.

329 - [In diesem totem Sein] Nesse ser morto, pois, os movimentos espirituais e os modos determinados do cérebro deveriam dar-se sua representação de efetividade exterior, que aliás ainda está no indivíduo mesmo. Quanto à relação desses [movimentos e modos] com o crânio - que como ser morto não tem o espírito imanente em si mesmo, - primeiro se oferece a relação acima estabelecida. [Trata-se de] uma relação exterior e mecânica, em que os órgãos próprios - e esses estão no cérebro - aqui arredondam o crânio; ali o alargam ou achatam, ou ainda nele influem do modo como se queira representar. Sem dúvida, sendo o crânio uma parte do organismo, deve-se pensar que nele haja, como em qualquer osso, uma autoformação viva. Ora, considerando desse ângulo, é antes o crânio que pressiona o cérebro e lhe impõe uma delimitação exterior; o que bem pode fazer, por ser mais duro. Nesse caso porém subsistiria sempre a mesma relação na determinação da atividade mútua do crânio e do cérebro; pois se o crânio é o determinante ou o determinado, isso em nada altera a conexão-causal em geral. Só que assim o crânio se tornaria o órgão imediato da consciência-de-si, pois nele, como *causa*, se encontraria o lado do *ser-para-si*.

Como porém o *ser-para-si*, como a *vitalidade orgânica* compete aos dois da mesma maneira, a conexão-causal entre o cérebro e o crânio incide, de fato, fora deles. Esse desenvolvimento dos dois se ligaria ao interior, e seria uma harmonia orgânica preestabelecida, que deixaria os dois livres, um quanto ao outro: cada um com sua própria *figura*, à qual a figura do outro não precisaria corresponder. Mas ainda: a figura e a qualidade seriam deixadas livres uma da outra, como o são a forma da uva e o gosto do vinho.

Mas à medida que a determinação do *ser-para-si* recai do lado do cérebro, e a do *ser-aí* do lado do crânio, é preciso *também* colocar no interior da unidade orgânica uma conexão-causal entre os dois lados, uma relação necessária deles como exteriores um ao outro, quer dizer, uma relação também exterior, através da qual cada um teria sua *figura* determinada pelo outro, reciprocamente.

330 - [In Ansehung der] Quanto à determinação em que um órgão da consciência-de-si seria causa ativa para o lado que o defronta, isso pode ser debatido de diversas maneiras: o assunto diz

respeito à constituição de uma causa, considerada conforme seu ser-aí *indiferente*, sua figura e grandeza; uma causa, cujo interior e ser-para-si devem justamente ser algo tal que não interesse o ser-aí imediato.

A autoformação orgânica do crânio é, em primeiro lugar, indiferente quanto à influência mecânica [nele exercida]. A relação entre essas duas relações é exatamente essa indeterminidade e ilimitação - pois a primeira [a relação orgânica] é um referir-se de si a si mesmo. Em segundo lugar, admite-se que o cérebro acolha em si as diferenças do espírito como diferenças essentes, e que haja uma quantidade de órgãos interiores ocupando um espaço distinto. Ora, isso contradiz a natureza, que assigna um ser-aí próprio aos momentos do conceito, pondo a *simplicidade fluida* da vida orgânica *puramente de um lado*, e do *outro* lado a *articulação e a divisão* dessa vida em suas diferenças; de modo que as diferenças, como aqui se devem entender, se mostram como coisas anatômicas particulares.

Aliás, mesmo admitindo isso, ainda fica indeterminado: se um momento espiritual, conforme sua maior ou menor força - ou fraqueza - originária, deve possuir num caso um órgão cerebral *mais extenso* e no outro, um *mais reduzido*, ou se é justamente o inverso. Também fica indeterminado se o *aperfeiçoamento* aumenta ou diminui o órgão; se o faz mais pesado e grosso, ou mais fino. Permanecendo indeterminada a constituição de uma causa, fica também indeterminada a maneira como ocorre sua influência sobre o crânio: se é um dilatar, ou um estreitar e contrair. Se tal influência for determinada um tanto mais *especificamente* do que [falando em] um *'excitar'* - ainda assim fica indeterminado se isso ocorre inchando - à maneira de um emplastro das Cantárides - ou encolhendo - como faz o vinagre.

Para todos esses pontos de vista podem-se aduzir razões plausíveis, porque a relação orgânica, que é bem mais compreensiva, permite tanto um como o outro, e é indiferente a todo esse entendimento.

331 - [Dem beobachtenden] No entanto, a consciência observadora não tem por que preocupar-se querendo determinar essa relação. Pois, além disso, o que está de um lado não é o cérebro como parte *animal,* mas o cérebro como *ser* da individualidade *consciente-de-si.*

Essa individualidade, como caráter permanente e como agir consciente que-se-move, *é para si* e *dentro de si;* frente a esse

ser-para-si e dentro-de-si estão sua efetividade e seu ser-aí para Outro. O ser-para-si e dentro-de-si é a essência e o sujeito que têm no cérebro um ser, o qual é *subsumido sob essa essência* e que só recebe seu valor mediante a significação imanente. Mas o outro lado da individualidade consciente-de-si - o lado do ser-aí - é o ser como independente e como sujeito, ou como uma *coisa*, e precisamente um *osso;* a *efetividade do ser-aí do homem é sua caixa craniana*. É esta a relação e o entendimento que na consciência observadora têm os dois lados desse relacionamento.

332 - [Diesem ist es nun] A consciência observadora agora tem que ocupar-se com o relacionamento mais determinado desses lados. A caixa craniana tem, de certo, em geral, a significação de ser a efetividade imediata do espírito. Mas a variedade de aspectos do espírito dá a seu ser-aí uma variedade correspondente. O que se deve conseguir é a determinidade de significação dos lugares singulares em que esse ser-aí se divide: há que ver como esses lugares têm neles uma indicação dessa significação.

333 - [Der Schädelknochen] A caixa craniana não é nenhum órgão de atividade, nem tampouco um movimento que seja linguagem. Não se furta, nem se assassina com a caixa craniana etc; e por semelhantes atos ela não se altera o mínimo que seja; e assim não se torna um gesto de linguagem. O crânio é um *essente* que não tem valor de um *signo.*

Os traços do rosto, o gesto, o tom - e também uma coluna, um marco numa ilha deserta - anunciam logo que se visa alguma outra coisa do que imediatamente *apenas são.* Dão-se logo a entender como signos porque têm neles uma determinidade que indica assim algo diverso, já que não lhes pertence peculiarmente. Também à vista de um crânio muitas coisas diversas podem ocorrer, como a Hamlet ao ver o crânio de Yorick. Mas a caixa craniana, tomada por si, é uma coisa tão indiferente e cândida que nada há para ver ou 'visar' imediatamente, a não ser a própria. O crânio nos lembra, sem dúvida, o cérebro e sua determinidade, e também um crânio de outra conformação; mas não um movimento consciente, porquanto não leva nele impressos uma mímica, um gesto, nem algo enfim que enuncie sua proveniência de um agir consciente-de-si. Ora, ele é essa efetividade que deveria representar, na individualidade, um outro lado tal que já não fosse um ser refletindo-se em si mesmo, mas um *ser* puramente *imediato.*

334 - [Da er ferner auch] Aliás, como o crânio não sente, parece que poderia resultar para ele significação mais precisa, no

caso em que sensações determinadas fizessem conhecer por sua vizinhança que função se possa atribuir ao crânio mesmo. Pelo fato de um modo consciente do espírito ter seu sentimento numa certa região do crânio, esse lugar indicará de algum modo, na sua figura, esse modo do espírito e sua particularidade. Por exemplo: muita gente por ocasião de um pensar concentrado, ou mesmo em geral, ao *pensar*, se queixa de sentir uma tensão dolorosa em algum ponto da cabeça. Assim também [os atos de] *matar, roubar, fazer poesia* etc, poderiam ser acompanhados cada um de uma sensação própria, que além disso poderia ter sua localização particular.

Essa região do cérebro, que desse modo seria mais móvel e ativa, com verossimilhança plasmaria mais a região mais próxima do crânio; ou ainda, essa região, por simpatia ou por consenso, não ficaria inerte, mas aumentaria ou diminuiria, ou se modelaria da maneira que fosse. Mas o que torna inverossímil essa hipótese é que o sentimento, em geral, é algo indeterminado; e o sentimento na cabeça, como centro, poderia ser o sentimento universal de todo o padecer. De tal modo que junto com o prurido ou dor de cabeça do ladrão, do assassino, do poeta, misturam-se outros que não podem distinguir-se entre eles, nem distinguir-se dos que se chamam puramente corpóreos. Assim como não se pode diagnosticar a doença pelo sintoma da dor de cabeça, restringindo sua significação apenas ao corporal.

335 - *[Es fällt in der Tat]* De fato, de qualquer lado que se considere a Coisa, desaparece todo o relacionamento necessário entre os lados, como também qualquer indicação a seu respeito que fale por si mesma. Se o relacionamento tem de ocorrer, resta somente como necessária uma harmonia *carente-de-conceito,* livre e preestabelecida - das determinações correspondentes dos dois lados, pois um deles *deve* ser *efetividade carente-de-espírito, simples coisa.*

De um lado está, pois, uma quantidade de regiões inertes do crânio, e do outro uma quantidade de propriedades espirituais: o seu número e sua determinação vão depender do estado da psicologia. Quanto mais pobre a apresentação do espírito, tanto mais facilitada a tarefa por esse lado. Quanto menos numerosas, mais delimitadas, mais fixas e ossificadas as propriedades do espírito, tanto serão mais semelhantes e comparáveis às determinações do osso mesmo. Embora essa comparação seja muito facilitada pela pobreza da representação do espírito, há sempre dos dois lados um grande número de determinações; resta para a observação a total contingência de suas relações.

Se cada um dos filhos de Israel tirasse da areia do mar - à qual todos juntos deveriam corresponder - o grão de areia que simboliza, grandes seriam a indiferença e o arbítrio do processo para atribuir a cada um seu grão. Mas não seriam maiores que os do processo que assignaria a toda capacidade da alma, a toda paixão, regiões correspondentes do crânio e conformações ósseas. E ainda deveriam ser levadas em conta todas as nuanças do caráter de que costumam falar em psicologia e o conhecimento mais refinado do homem.

O crânio do assassino tem isto -, que não é órgão, nem também signo, mas esta bossa. Ora, esse assassino tem uma porção de outras propriedades, como também outras bossas e junto com as bossas tem fossas também; pode-se fazer a escolha entre bossas e fossas. E sua disposição ao homicídio pode de novo ser referida a qualquer uma das bossas ou das fossas: e essas, por sua vez, a qualquer uma das propriedades do assassino - pois ele não é essa abstração de um assassino, nem tem *uma* única bossa e *uma* única fossa.

Por conseguinte, as observações estabelecidas sobre esse ponto têm o mesmo valor que as do vendedor e da lavadeira, quando um vai à feira e a outra vai estender roupa. Vendedor e lavadeira poderiam ainda fazer a observação de que chove sempre que este vizinho passa, ou quando se comeu porco assado. Como a chuva é indiferente a essas circunstâncias, assim é indiferente para a observação *esta* determinidade do espírito com respeito a *este* determinado ser do crânio. Com efeito, dos dois objetos dessa observação, um é um seco *ser para si*, uma propriedade ossificada do espírito; o outro é um seco *ser em si*. Uma coisa tão óssea, como são ambas, é perfeitamente indiferente a todo o resto. Para a grande bossa é exatamente tão indiferente ter na sua vizinhança um assassino, quanto ao assassino ter fossa por perto.

336 - [Es bleit allerdings] Aliás, resta sempre *a possibilidade* de uma bossa numa região qualquer estar unida a uma qualquer propriedade, paixão etc. *Pode-se representar o* assassino com uma grande bossa aqui, nesta região do crânio, e o ladrão com uma, ali. Desse lado, a frenologia é capaz de se estender muito mais, pois até agora parece limitar-se à ligação de uma bossa com uma propriedade *no mesmo indivíduo*, de modo que esse possua ambas. Mas já a frenologia natural - pois deve haver uma frenologia dessas, como há uma fisiognomia natural - ultrapassa esse limite. Não só acha que um homem finório tenha atrás da orelha uma bossa do

tamanho de um punho, mas ainda representa que a esposa infiel possua protuberâncias na testa; não na sua, mas na do marido.

Também se pode *representar* com uma forte bossa, em algum ponto do crânio, quem vive sob o mesmo teto que o assassino- ou seu vizinho, ou num âmbito mais extenso, seus concidadãos. Do mesmo modo como se pode *representar* o besouro que depois de acariciado pelo caranguejo pula sobre o jumento, e depois etc. Mas quando a *possibilidade* não se toma no sentido de possibilidade de *representação,* mas no sentido de possibilidade *interior* ou possibilidade do *conceito,* então o objeto é uma efetividade tal que é - e deve ser - uma pura coisa, sem semelhante significação que só pode ter na representação.

337 - [Schreitet, ungeachtet] Apesar da indiferença dos dois lados, pode o observador aplicar-se a estabelecer relações, apoiando-se em parte no princípio universal da razão de que o *exterior é a expressão do interior,* e, de outro, ajudando-se da analogia com os crânios animais. Esses poderão certamente ter um caráter mais simples que os crânios humanos; ao mesmo tempo, mais difícil é dizer que caráter é esse, porque não é nada fácil um homem qualquer penetrar com sua representação na natureza de um animal. Então o observador encontra, para confirmar as leis que pretende ter descoberto, uma *excelente ajuda* numa diferença que neste ponto deve necessariamente nos ocorrer.

Há que admitir, pelo menos, que o *ser* do espírito não pode ser tomado como algo simplesmente inabalado e inabalável. O homem é livre; deve-se admitir que o *ser originário* são apenas *disposições* sobre as quais o homem pode muito, ou que precisam de circunstâncias favoráveis para se desenvolverem. Vale dizer: um ser *originário* do espírito há que ser precisamente enunciado também como algo tal, que não exista como ser.

[Suponhamos que] essas observações contradigam aquilo que a alguém ocorra afirmar como lei. Se fizer bom tempo em dia de feira, ou de lavar a roupa, o vendedor e a lavadeira podem dizer que, *a rigor,* deveria chover, e que em todo o caso *está presente* a disposição [do tempo] para a chuva. Dá-se o mesmo com as observações sobre o crânio. Este indivíduo *propriamente deveria* ser assim, como diz o crânio segundo a lei: tem uma *disposição originária* que *aliás* não se desenvolveu plenamente. Essa qualidade não está *presente,* mas *deveria* estar. Á *lei* e o *dever-ser* se fundam sobre a observação da chuva efetiva, e do sentido efetivo que está

nessa determinidade do crânio: porém se a *efetividade* não está presente serve, igualmente bem, a *possibilidade vazia.*

Tal possibilidade, isto é, a não-efetividade da lei estatuída, e portanto também observações que a contradizem, devem ocorrer necessariamente. E isso porque a liberdade do indivíduo e as circunstâncias favoráveis ao desenvolvimento são indiferentes quanto ao *ser* em geral [entendido] ou como interior originário, ou como exterior ossificado. E também porque o indivíduo pode ser ainda algo diverso do que é originariamente no interior; e, ainda mais, do que é como um osso.

338 - [Wir erhalten also] Estamos assim ante a possibilidade de que uma determinada bossa ou fossa do crânio seja tanto algo efetivo, quanto uma *disposição* apenas, na verdade indeterminada, seja para o que for. Há possibilidade de que o crânio designe algo que não é efetivo. Vemos suceder como sempre, no caso de uma má desculpa: pode servir para refutar o que queria justificar. Vemos que, pela natureza da Coisa, o 'visar' é levado a dizer - mas de modo *carente de pensamento - o contrário* do que tem por seguro: - a dizer que por meio deste osso se indica qualquer coisa, mas que *também,* e igualmente, *nada* se indica.

339 - [Was der Meinung] Nessa desculpa, o que se oferece confusamente ao próprio 'visar' é o pensamento verdadeiro que justamente o destrói: [o pensamento] de que o *ser* como tal, em geral, não é a verdade do espírito. Como a disposição já é um *ser originário,* que nenhuma participação tem na atividade do espírito, também o osso, de seu lado, é algo exatamente assim. Sem a atividade espiritual, o essente é para a consciência uma coisa, e não sua essência; é tão pouco sua essência, que é antes, o contrário: a consciência só é *efetiva* para si através da negação e da abolição de semelhante ser.

Sob esse aspecto, deve-se ver, como renegação total da razão, fazer passar um osso como o *ser-aí efetivo* da consciência. Ora, é isso que se faz quando se considera o crânio como o exterior do espírito, já que o exterior é justamente a efetividade essente. De nada serve *dizer* que desse exterior *apenas* se conclui o interior, o qual *é algo diverso;* que o exterior não é o interior mesmo, mas só sua *expressão.* Com efeito, em sua relação recíproca, do lado do interior recai a determinação da efetividade *que se pensa e é pensada,* mas do lado do exterior a determinação *da efetividade essente.* Assim, quando se diz a um homem: "Tu (teu interior) és

isto *porque* teu *osso* é assim constituído", isso não significa outra coisa que: "Eu tomo um osso por *tua efetividade".*

A réplica a semelhante julgamento, mencionada a propósito da fisiognomia, deve servir aqui: um tapa pode mudar o aspecto das partes *moles,* e lhes imprimir um deslocamento, demonstrando somente que não são um verdadeiro *Em-si,* e ainda menos a efetividade do espírito. Aqui, a rigor, a réplica deveria ir até a quebrar o crânio de quem julga assim, para lhe mostrar, de uma maneira tão grossa como sua sabedoria, que um osso não é para o homem nada de *Em-si,* e muito menos *sua* verdadeira efetividade.

340 - [Das rohe Instinkt] O instinto tosco da razão consciente-de-si rejeitará, sem mais, uma tal frenologia. Rejeitará também esse outro instinto observador da razão, que chegando até o vislumbre do *conhecer* o entendeu de maneira carente-de-espírito: de que "o exterior é a expressão do interior". Mas às vezes, quanto pior é o pensamento, menos aparece onde está exatamente sua falha, e mais difícil é isolá-la. Diz-se que o pensamento é tanto pior quanto mais pura e vazia é a abstração que vale por sua essência. Porém a oposição de que aqui se trata tem por membros a individualidade consciente-de-si, e a abstração da exterioridade totalmente convertida em coisa: aquele ser interior do espírito, entendido como um ser fixo, carente de espírito, oposto precisamente a tal ser.

Mas assim sendo, parece ter a razão observadora atingido sua culminância, a partir da qual deve abandonar-se a si mesma e fazer reviravolta. Com efeito, só o que é totalmente mau tem em si a necessidade imediata de se converter. Pode-se dizer assim do povo judaico que é e foi mais reprovado por se encontrar imediatamente defronte da porta da salvação. O que esse povo deveria ser em si e para si, essa essência ativa, ele não é para si, mas a transfere para além de si. Por essa extrusão, ele se *possibilita* um ser-aí superior, no qual vai poder recuperar seu objeto. Um ser-aí mais elevado do que teria, caso houvesse permanecido dentro da imediatez do ser.

Com efeito, o espírito é tanto maior, quanto maior é a oposição da qual retorna a si mesmo. O espírito se faz essa oposição no suprassumir de sua unidade imediata, e na extrusão de seu ser-para-si. Só que se uma tal consciência não se reflete, o meio-termo onde permanece é o vazio sem salvação, pois o que deveria preenchê-lo tornou-se um extremo solidificado. Assim, essa última etapa da razão observadora é a pior de todas; mas, por isso, sua reversão é necessária.

341 - [Denn die Übersicht] Lançando um olhar retrospectivo sobre a série de relações consideradas até agora, e que constituem o conteúdo e o objeto da observação, vemos que:

[1] No *primeiro modo*, o *ser sensível desvanece* já na observação da natureza inorgânica. Os momentos de suas relações apresentam-se como puras abstrações e como conceitos simples, que deveriam estar firmemente unidos ao ser-aí das coisas; mas esse se perdeu, de forma que o momento se mostra como puro movimento ou como universal. Esse processo livre, completo em si mesmo, conserva a significação de algo objetivo: mas agora vem à cena como um *Uno.* No processo do inorgânico, o Uno é o interior inexistente; e inversamente, o [processo] existente como Uno é o orgânico.

[2] O Uno, enquanto ser-para-si ou essência negativa, defronta o universal, esquiva-se dele, e permanece livre para si. Desse modo o conceito, realizado somente no elemento da singularização absoluta, não encontra na existência do orgânico sua expressão autêntica, que [seria] a de estar ali *como universal;* porém permanece um exterior, ou, - o que é o mesmo - um *interior* da natureza orgânica.

[3] O processo orgânico é livre somente *em si*, mas não *para si mesmo; o* ser-para-si de sua liberdade emerge no *fim; existe* como uma outra essência, como uma sabedoria sua consciente-de-si que está fora desse processo. Volta-se pois a razão observadora para essa sabedoria, para o espírito, para o conceito existindo como universalidade ou fim existindo como fim; de agora em diante sua própria essência é seu objeto.

342 - [Sie wendet sich] Volta-se primeiro [a razão observadora] para a pureza do objeto; mas sendo ela o apreender desse objeto como um objeto essente, movendo-se em suas diferenças - suas *leis do pensamento* se tornam relações do permanente com o permanente. Ora, como o conteúdo dessas leis são apenas momentos, elas se perdem no Uno da consciência-de-si.

Esse novo objeto, tomado igualmente como algo *essente,* é a consciência-de-si *singular e contingente;* mantém-se, pois, a observação dentro do espírito 'visado' e da relação contingente entre uma efetividade consciente e uma efetividade inconsciente. Em si mesmo, o [objeto em questão] é só a necessidade desse relacionamento; a observação, portanto, ainda o abraça mais estreitamente, e compara sua efetividade querente e operante com sua efetividade em si mesma refletida e contemplativa que por sua vez é também objetiva.

Embora esse exterior seja na verdade uma linguagem do indivíduo, que ele possui em si mesmo, é ao mesmo tempo, enquanto signo, algo indiferente ao conteúdo que deveria significar; como o que põe para si mesmo o signo é indiferente quanto a ele.

343 - [Von dieser wandelbaren] Por isso a observação retrocede dessa linguagem mutável ao *ser fixo* e enuncia, segundo seu conceito próprio, que a exterioridade - não como órgão, nem como linguagem, ou signo, mas como *coisa morta* - é a efetividade exterior e imediata do espírito. O que fora suprassumido pela primeiríssima observação da natureza inorgânica - a saber, que o conceito deveria estar presente como coisa - é restaurado por essa última modalidade da observação, que assim faz da efetividade do próprio espírito uma coisa, ou, exprimindo inversamente, dá ao ser morto a significação do espírito.

Sendo assim, a observação chegou ao ponto em que enuncia o que era nosso conceito sobre ela - a saber, que a certeza da razão busca a si mesma como efetividade objetiva. Certamente, com isso não se quer dizer que o espírito, representado por um crânio, seja enunciado como coisa. Nenhum materialismo - como se diz - está implicado nesse pensamento, ao contrário, o espírito deve ser algo diverso deste osso. Porém [a expressão] "o espírito *é"*, não significa senão que "o espírito é *uma coisa"*.

Se o *ser* como tal - ou o ser-coisa - é atribuído como predicado ao espírito, a verdadeira expressão disso é, pois, que o espírito é algo como *um osso*. Portanto deve ser visto como da maior importância que se tenha encontrado a verdadeira expressão de que do espírito foi dito simplesmente: *"ele é"*. Aliás, quando se diz do espírito: "e/e *é"*, "tem *um ser"*, "é uma *coisa";* uma *efetividade* singular - não se 'visa' com isso algo que se possa ver ou tomar na mão, ou nele tropeçar etc. Contudo se *diz* uma coisa dessas: o que na verdade é dito, se exprime [na proposição de] que "o *ser do espírito é um osso"*.

344 - [Dies Resultat] Esse resultado tem agora uma dupla significação: primeiro sua significação verdadeira, enquanto é um complemento do resultado do movimento anterior da consciência-de-si. A consciência-de-si infeliz se extrusava de sua independência e lutava para converter seu *ser-para-si* numa *coisa*. Retrocedia, com isso, da consciência-de-si à consciência, - isto é, à consciência para a qual o objeto é um *ser*, uma *coisa*. Mas o que é coisa é a consciência-de-si; ela é assim a unidade do Eu e do ser, a *categoria*. Quando o objeto é determinado desse modo para a consciência,

ela tem razão. A consciência, como também a consciência-de-si, *é em si* propriamente razão: mas só se pode dizer que *tem* razão a propósito da consciência para a qual o objeto se determinou como categoria. Contudo é ainda diferente disso o saber [do] que é a razão.

A categoria que é a unidade *imediata* do *ser* e do *Seu* deve percorrer as duas formas; e a consciência observadora é justamente aquela à qual a categoria se apresenta sob a forma de *ser*. Em seu resultado, essa consciência enuncia como proposição aquilo de que é *certeza* inconsciente, a proposição que está contida no conceito da razão: é *o juízo infinito*, segundo o qual o *Si* é uma coisa - um juízo que se suprassume a si mesmo. Através desse resultado, pois, acrescenta-se à categoria esta determinação de que ela é essa oposição que se suprassume. A categoria *pura*, que para a consciência está na forma do *ser* ou da *imediatez*, *é o* objeto ainda *não-mediatizado*, apenas *presente;* e a consciência é justamente assim um comportamento não-mediatizado.

O momento daquele juízo infinito é a passagem da *imediatez* para a mediação ou *negatividade*. O objeto presente é, por conseguinte, determinado como um negativo; porém a consciência é determinada como consciência-de-si perante ele. Ou seja: a categoria, que tinha percorrido a forma do *ser* no observar, é posta agora na forma do ser-para-si; a consciência já não quer *encontrar-se imediatamente*, mas produzir-se a si mesma mediante sua atividade. É *ela mesma* para o si o fim de seu agir - como [antes] no observar só lidava com as coisas.

345 - [Die andere Bedeutung] A outra significação do resultado já foi considerada; é a do observar carente-de-conceito, que não sabe entender-se nem designar-se a não ser designando friamente um osso como *efetividade de* consciência-de-si. E um osso como se encontra enquanto coisa sensível, que ao mesmo tempo não perde sua objetividade para a consciência. Tal observar não possui nenhuma consciência clara do que diz, e não apreende sua proposição na determinidade de seu sujeito e predicado, e da relação dos dois; e menos ainda, no sentido do juízo infinito - que a si mesmo se dissolve - e no sentido do conceito.

Assim, por uma mais profunda consciência-de-si do espírito, que aqui aparece como uma certa honestidade natural, o observar prefere esconder de si mesmo a ignomínia de um pensamento nu, carente-de-conceito, que toma um osso pela efetividade da consciência-de-si. Maquia esse pensamento com a mesma carência-de-

pensamento, misturando relações variadas de causa e efeito, de signo, de órgão etc, que aqui não tem nenhum sentido - dissimulando dessa maneira, por distinções que delas derivam, o chocante dessa proposição.

346- [Gehirnfibern und dergleichen] Fibras cerebrais e coisas semelhantes, consideradas como o ser do espírito, já são uma efetividade pensada, apenas hipotética; mas não a efetividade *aí-essente,* sentida e vista: não são a efetividade verdadeira. Quando as fibras *aí estão,* quando se vêem, são objetos mortos, e assim não valem mais como o ser do espírito. Mas a objetividade propriamente dita deve ser uma objetividade *imediata, sensível,* de modo que o espírito seja posto como efetivo nessa objetividade morta; pois o osso é o morto, enquanto está no próprio vivente.

O conceito dessa representação é que a razão *mesma* é para si toda *a coisidade,* inclusive a coisidade *puramente objetiva.* Mas a razão é isso no *conceito,* ou seja, somente o conceito é sua verdade. Quanto mais puro é o próprio conceito, mais se degrada em sua vã representação, se o seu conteúdo não for tomado como conceito mas como representação. Quando o juízo que a si mesmo suprassume não é tomado com a consciência dessa infinidade que é a sua - mas como uma proposição permanente, e como um juízo em que sujeito e predicado valem cada um para si - então o Si é fixado como Si, e a coisa como coisa. Na verdade, um deve ser o outro.

A razão - essencialmente conceito - é cindida imediatamente em si mesma e em seu contrário; uma oposição que, justamente por isso, também é imediatamente suprassumida. Mas ao oferecer-se desse modo como sendo ela mesma e o seu contrário, é mantida firmemente nesse momento totalmente singular desse desintegrar-se, e apreendida irracionalmente. Quanto mais puros os seus momentos, tanto mais chocante é a manifestação desse conteúdo, o qual ou é somente para a consciência ou então é anunciado ingenuamente por ela.

Aprofundeza que o espírito tira do interior para fora, mas que só leva até sua *consciência representativa* e ali a larga, como também a *ignorância* de tal consciência sobre o que diz são a mesma conexão do sublime e do ínfimo, que no organismo vivo a natureza exprime ingenuamente, na combinação do órgão de sua maior perfeição - o da geração - com o aparelho urinário. O juízo infinito, como infinito, seria a perfeição da vida compreendendo-se a si mesma.

Mas a consciência da vida comporta-se como o urinar, ao permanecer na representação.

- B -
A *EFETIVAÇÃO DA CONSCIÊNCIA-DE-SI RACIONAL* ATRAVÉS *DE SI MESMA* *[A RAZÃO ATIVA]*

347 - [Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si encontra a coisa como a si, e a si como coisa, quer dizer: *é para ela* que essa consciência é *em si* efetividade objetiva. Não é mais a *certeza imediata* de ser toda a realidade; mas é uma *certeza* tal, que o imediato tem para ela a forma de um suprassumido, de modo que sua *objetividade* só vale como superfície, cujo interior e essência é a *própria consciência-de-si.*

Assim sendo, o objeto a que ela se refere positivamente é uma consciência-de-si; um objeto que está na forma da coisidade, isto é, um objeto *independente.* No entanto, a consciência-de-si tem a certeza de que esse objeto independente não lhe é nada de estranho, pois sabe que por ele é reconhecida *em si.* Ela então é o *espírito,* que tem a *certeza, de* ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de sua consciência-de-si e na independência das duas consciências-de-si [daí resultantes]. Essa certeza agora tem de elevar-se à verdade, para a consciência-de-si: o que para ela vale como sendo *em si, e* em sua certeza *interior, deve* entrar na sua consciência e vir-a-ser *para ela.*

348-[Was die allgemeinen] Comparando o caminho até aqui percorrido, já se pode caracterizar as estações universais dessa efetivação em geral. A saber: assim como a razão observadora repetira no elemento da categoria o movimento da *consciência,* isto é, a *certeza* sensível, a percepção e o entendimento, - assim também esta razão [ativa] percorrerá de novo o duplo movimento da *consciência-de-si, e* da independência passará à sua liberdade.

De início, essa razão ativa só está consciente de si mesma como de um indivíduo, e enquanto tal deve exigir e produzir sua efetividade em outro. Mas depois, ao elevar sua consciência à universalidade, torna-se razão *universal, e* o indivíduo é consciente de si como razão, como algo já reconhecido em si e para si, que unifica em sua pura consciência toda a consciência-de-si. E a essência espiritual simples que, ao chegar à [luz da] consciência é, ao mesmo tempo, *substância real;* para dentro dela retornam, como

a seu fundamento, todas as formas anteriores, que assim, em relação a ela, são momentos singulares simples de seu vir-a-ser. Os momentos se desprendem, sem dúvida, e aparentam formas próprias; mas de fato só têm *ser-ai* e *efetividade* sustidos pelo fundamento; e só têm *verdade* à medida que nele estão e permanecem.

349 - [Nehmen wir dieses] Tomemos em sua realidade essa meta [alcançada]: o conceito, que já surgiu para *nós* - isto é, a consciência-de-si reconhecida, que tem em outra consciência-de-si livre a certeza de si mesma, e aí precisamente encontra sua verdade. Destaquemos esse espírito ainda interior como substância já amadurecida em seu ser-aí. O que vemos patentear-se nesse conceito é o *reino da eticidade.*

Com efeito, esse reino não é outra coisa que a absoluta *unidade* espiritual dos indivíduos em sua *efetividade* independente. É uma consciência-de-si universal em si, que é tão efetiva em uma outra consciência, que essa tem perfeita independência - ou seja, é uma coisa para ela. [Tão efetiva] que justamente nessa independência está cônscia da sua *unidade* com a outra, e só nessa unidade com tal essência objetiva é consciência-de-si.

Essa *substância* ética, na *abstração da universalidade*, é apenas lei *pensada;* mas, não menos imediatamente, é a consciência-de-si efetiva ou o *etos.* Inversamente, a consciência *singular* só é esse Uno essente porque em sua própria singularidade está cônscia da consciência universal, como de seu [próprio] ser: porque seu agir e seu ser aí são o etos universal.

350 - *[In dem Leben]* É na vida de um povo que o conceito tem de fato, a efetivação da razão consciente-de-si e sua realidade consumada: ao intuir, na independência do *Outro,* a perfeita unidade com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu *ser-para-mim,* essa livre *coisidade* de um outro, por mim descoberta - que é o negativo de mim mesmo.

A razão está presente como fluida *substância* universal, como imutável *coisidade* simples, que igualmente se refrata em múltiplas essências completamente independentes, como a luz nas estrelas, em seus inúmeros pontos rutilantes. Em seu absoluto ser-para-si, tais essências não só *em si* se dissolvem na substância independente simples, mas ainda são *para si mesmas;* cônscias de serem tais essências simples singulares, porque sacrificam sua singularidade e porque essa substância universal é sua alma e essência. Do mesmo modo, esse universal é, por sua vez, o *agir* dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzida.

351 - [Das rein einzelne] O agir e o atarefar-se *puramente singulares* do indivíduo referem-se às necessidades que possui como ser-natural, quer dizer, como *singularidade essente.* Graças ao meio universal que sustem o indivíduo, graças à *força* de todo o povo, sucede que suas funções inferiores não sejam anuladas, mas tenham efetividade.

Na substância universal, porém, o indivíduo não só tem essa *forma* da *subsistência* de seu agir em geral, mas também *seu conteúdo.* O que ele faz, é o gênio universal, o etos de todos. Esse conteúdo, enquanto se singulariza completamente, está em sua efetividade encerrada nos limites do agir de todos. O *trabalho* do indivíduo para [prover a] suas necessidades, é tanto satisfação das necessidades alheias quanto das próprias; e o indivíduo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros.

Assim como o singular, em seu trabalho *singular,* já realiza *inconscientemente* um trabalho *universal,* assim também realiza agora o [trabalho] universal como seu objeto *consciente:* torna-se sua obra o todo *como todo,* pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação *positiva* - a de ser para si - na dissolução de seu ser-para-si e na *negação* de si mesmo. Essa unidade do ser para outro - ou do fazer-se coisa - com o ser-para-si, essa substância universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu povo.

No entanto, essa imutável essência não é outra coisa que a expressão da individualidade singular que aparenta ser-lhe oposta. As leis exprimem o que cada indivíduo *é e faz;* o indivíduo não as conhece somente como sua coisidade objetiva *universal,* mas também nela se reconhece, ou: [conhece-a] como *singularizada* em sua própria individualidade, e na de cada um de seus concidadãos. Assim, no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo - a certeza de não encontrar, na efetividade essente, outra coisa que a si mesmo. Cada um está tão certo dos outros quanto de si mesmo.

Vejo em todos eles que, para si mesmos, são apenas esta essência independente, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros, de modo que essa unidade é através dos Outros como é através de mim.

Vejo-os como me vejo, e me vejo como os vejo.

352 - [In einem freien Volke] Por conseguinte, em um povo livre, a razão em verdade está efetivada: é o espírito vivo presente.

Nela, o indivíduo não apenas encontra seu *destino*, isto é, sua essência universal e singular expressa e dada como coisidade, senão que ele mesmo é tal essência e alcançou também seu destino. Por isso os homens mais sábios da Antigüidade fizeram esta máxima: que *a sabedoria e a virtude consistem em viver de acordo com os costumes de seu povo.*

353 - [Aus diesen Glücke] Mas a consciência-de-si, que de início só era espírito *imediatamente* e *segundo o conceito*, saiu dessa felicidade que consiste em ter alcançado seu destino e em viver nele. Ou, então: ainda não alcançou sua felicidade. Pode-se dizer igualmente uma coisa como a outra: [comecemos pela primeira alternativa].

354 - [Die Vernunft muss] A razão *tem de sair dessa felicidade*, pois somente *em si*, ou *imediatamente*, a vida de um povo livre é a *eticidade real*. Ou seja: é uma eticidade *essente*, e por isso esse espírito universal é, *ele* mesmo, um espírito singular. A totalidade dos costumes e das leis é uma substância ética *determinada*, que só se despoja da limitação no momento superior, a saber, *a consciência a respeito de sua essência*. Somente nesse conhecer tem sua verdade absoluta, mas não imediatamente em seu ser; pois, neste, a substância ética é, por uma parte, uma substância limitada, e, por outra, é a limitação absoluta justamente porque o espírito está na forma de *ser*.

355 - [Ferner ist daher] Além disso, a consciência *singular*, tendo sua existência imediatamente na eticidade real ou no povo, é uma confiança maciça, para a qual o espírito ainda não se dissociou em seus momentos *abstratos*, e portanto essa consciência ainda não sabe que é a *pura singularidade para si*. Mas quando chega a esse pensamento - como tem que ser - então essa unidade *imediata* com o espírito, ou seu *ser nele*, sua confiança está perdida. *Isolada* para si, agora a consciência singular é para si a essência; não mais o espírito universal.

O *momento dessa singularidade da consciência-de-si* está, sem dúvida, dentro do próprio espírito universal, mas somente como uma grandeza evanescente - a qual, do mesmo modo que surge para si, também se dissolve nele imediatamente; e chega à consciência como confiança apenas. Cada momento, sendo momento da essência, deve chegar a apresentar-se como essência. Ora, quando o momento é assim fixado, o indivíduo se enfrenta com as leis e os costumes; que são só um pensamento sem essencialidade

absoluta, uma teoria abstrata sem efetividade. Mas o indivíduo é para si, como este Eu, a verdade viva.

356 - [Oder das Selbstbewusstsein] Ou então [na outra alternativa] a consciência-de-si *ainda não alcançou essa felicidade de* ser substância ética, o espírito de um povo. Pois ao retornar da observação, inicialmente o espírito enquanto tal ainda não se efetivou por si mesmo: foi posto somente como essência *interior* ou como abstração. Ou seja: de início, o espírito *é imediatamente* apenas. Mas sendo de modo imediato, o espírito é *singular:* é a consciência prática que avança para dentro do mundo por ela descoberto, a fim de duplicar-se nessa determinidade de um singular; para produzir-se como um isto, como uma réplica essente de si mesmo; para tornar-se consciente dessa unidade de sua efetividade com a essência objetiva.

A consciência prática tem a *certeza* dessa unidade; dá por válido que já está presente *em-si* essa unidade, ou essa harmonia de si e da coisidade. Mas [tem *certeza* também] que essa unidade só deve vir-a-ser *para essa consciência* mediante ela mesma, ou, que seu fazer é igualmente o *encontrar* dessa unidade. Ora, essa unidade se chama felicidade; por isso o indivíduo é enviado por seu espírito ao mundo *para buscar sua felicidade.*

357-[Wenn also die] Para nós, a verdade dessa consciência-de-si racional é a substância ética; no entanto, para ela, aqui está somente o começo de sua experiência ética do mundo. Segundo a alternativa de que a consciência ainda não chegou à substância ética, esse movimento impele em sua direção. O que nessa substância se suprassume, são os momentos singulares que valem como isolados para a consciência-de-si. Têm a forma de um querer imediato, ou de um *impulso natural* que alcança sua satisfação; essa, por sua vez, é o conteúdo de um novo impulso. Porém de acordo com a alternativa, de que a consciência de si perdeu a felicidade de estar na substância, estão esses impulsos naturais unidos à consciência de seu fim, como o verdadeiro destino e essencialidade. A substância ética é rebaixada a predicado carente-de-si, cujos sujeitos vivos são os indivíduos que através de si mesmos têm de implementar sua universalidade, e, por própria conta, cuidar de seu destino.

Na alternativa [de que o reino da eticidade está por alcançar], essas figuras da consciência são o vir-a-ser da substância ética e a antecedem. Na alternativa [de que esse reino já foi encontrado e perdido], tais figuras vêm depois, e revelam à consciência-de-si qual

o seu destino. Na primeira alternativa, a imediatez ou a rudeza dos impulsos se perdem no movimento em que se põe à prova qual é a sua verdade; e seu conteúdo sobe a um nível superior. Mas na segunda alternativa, o que se perde é a falsa representação da consciência que coloca nesses impulsos seu destino. Na primeira, o *fim* que os impulsos alcançam é a substância ética imediata; na segunda, porém, é a consciência dessa substância, e, justamente, uma consciência que sabe a substância como sua própria essência. Desse modo, seria esse movimento o vir-a-ser da moralidade: uma figura mais elevada que a anterior.

Essas figuras, porém, ao mesmo tempo só constituem *um* lado do vir-a-ser da moralidade - o que incide no *ser-para-si*, ou um lado em que a consciência suprassume os seus *fins;* não o aspecto conforme o qual a moralidade jorra da substância mesma. Como esses momentos não podem ainda ter a significação de serem erigidos em fim - em oposição à eticidade perdida - valem pois aqui segundo o seu conteúdo espontâneo, e o fim para o qual impelem é a substância ética.

Entretanto, por adequar-se melhor a nossos tempos a forma em que se manifestam esses momentos quando a consciência, tendo perdido sua vida ética, de novo a procura repetindo aquelas formas - podem representar-se melhor tais momentos segundo os exprime essa alternativa.

358 - [Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si, que de início é somente o conceito do espírito, toma esse caminho com a determinidade de ser para si a essência como espírito singular. Seu fim é, pois, dar-se a efetivação como espírito singular - e como singular, desfrutar-se nessa efetivação.

359 - *[In der Bestimmung]* Na determinação de ser, para si, a essência como algo *para-si-essente,* a consciência-de-si é *a negatívidade* do Outro. Assim, ela mesma, em sua consciência, surge como o positivo em contraste com alguma coisa que sem dúvida *é,* mas que para ela tem a significação de algo não em si essente. Aparece a consciência cindida entre essa efetividade encontrada e o *fim* que implementa através do suprassumir da efetividade, e, antes, faz dele efetividade em lugar dessa.

Mas seu primeiro fim é seu *ser-para-si imediato* e abstrato, ou seja: é intuir-se como *este singular* em um outro, ou intuir outra consciência-de-si como a si mesma. A experiência do que é a verdade desse fim eleva mais alto a consciência-de-si. A partir de agora é fim para si, enquanto ao mesmo tempo é *universal* e tem a

lei imediatamente nela. Mas no cumprimento dessa *lei* de seu *coração* faz a experiência de que a essência *singular* aqui não pode manter-se, já que o bem só pode efetuar-se através do sacrifício do singular; e a consciência-de-si torna-se *virtude.*

A experiência que a virtude faz só pode ser isto: seu fim já foi conseguido em si; a felicidade se encontra no agir, imediatamente; e o agir mesmo é o bem. O conceito de toda essa esfera, a saber, que a coisidade é o *ser-para-si* do espírito, vem-a-ser no seu movimento para a consciência-de-si. Por isso, quando encontrou esse conceito, ela é, para si, realidade, como individualidade que imediatamente se exprime, e não encontra mais nenhuma resistência em uma efetividade oposta; individualidade para a qual somente esse exprimir mesmo é objeto e fim.

a. O PRAZER E A NECESSIDADE

360 - [Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si que é para si, em geral, a *realidade,* tem nela mesma seu objeto. Mas o tem como um objeto que primeiro é só *para si,* e não é ainda essente. O *ser* a defronta como uma efetividade outra que a sua; e mediante a implementação de seu ser-para-si vai rumo ao [objetivo de] intuir-se como outra essência independente. *Esse primeiro fim* consiste em tornar-se consciente-de-si como essência singular em outra consciência-de-si, ou em reduzir essa outra a si mesma; ela tem a certeza que *em-si esse* outro já é ela mesma.

Na medida em que tal consciência se eleva da substância ética e do ser calmo do pensamento, ao seu *ser-para-si,* deixou para trás a lei do etos, e do ser-aí, os conhecimentos da observação e a teoria. Ficou tudo para trás - como uma sombra cinza evanescente. Com efeito, esse saber é, antes, o saber de algo que tem outro ser-para-si e outra efetividade que não os da consciência-de-si. Nele não penetrou o espírito da universalidade do saber e do agir, espírito de celeste aparência, em que silenciam a sensação e o gozo da singularidade, e sim o espírito da terra, para o qual somente o ser que é a efetividade da consciência singular vale como verdadeira efetividade. [Como o Dr. Fausto de Goethe],

Despreza intelecto e ciência
- supremos dons dos homens -
entregou-se ao demônio
e deve ir para o inferno.

361 - [Es stürzt also] Lança-se, pois, à vida e leva à plena realização a individualidade pura na qual emerge a consciência-de-si. Mais do que produzir para si sua felicidade, imediatamente a colhe e desfruta. As sombras da ciência, das leis e dos princípios que se interpõem entre ela e a sua própria efetividade, desvanecem como névoa sem-vida, incapaz de acolher a consciência-de-si com a certeza de sua realidade. Ela então toma a vida como se colhe um fruto maduro; e que, do modo como se oferece à mão, essa o agarra.

362 - [Sein Tun ist nur] Seu agir é um agir do *desejo* somente segundo um dos momentos. Não procede à eliminação da essência objetiva toda, mas só da forma de seu ser-outro ou de sua independência, que é uma aparência carente-de-essência; porque, em-*si*, vale para a consciência-de-si, como a mesma essência; - ou como sua ipseidade [Selbstheit].

O elemento, em que o desejo e o seu oposto subsistem independentes e indiferentes um ao outro, é o *ser-aí vivo.* O gozo do desejo o suprassume na medida em que convém a seu objeto. Mas aqui o elemento que confere aos dois uma efetividade separada é, antes, a categoria: um ser que é essencialmente um *representado.* É portanto a *consciência* da independência [que os mantém separados] - seja a consciência somente natural seja a consciência cultivada em um sistema de leis.

Para a consciência-de-si, que sabe o outro como *sua própria* ipseidade, tal separação não é em si. Chega pois ao gozo do *prazer,* à consciência de sua própria efetivação em uma consciência que se manifesta como independente, ou na intuição da unidade das duas consciências-de-si independentes. Alcança seu fim, mas ali experimenta justamente o que é a verdade desse fim. Concebe-se a si mesma como *esta* essência *singular para-si-essente.* Porém a efetivação desse fim é por sua vez o suprassumir dele, já que a consciência-de-si não se toma objeto como *este singular,* mas sim como *unidade* de si mesma e de outra consciência-de-si - por isso, como singular suprassumido ou como *universal.*

363 - [Die genossene Lust] O prazer desfrutado possui, de certo, a significação positiva de ter vindo-a-ser si *mesmo* como consciência-de-si objetiva; mas igualmente, a negativa de ter suprassumido a *si mesmo.* Ora, como a consciência-de-si só concebia sua efetivação naquela significação [positiva], sua experiência entra em sua consciência como contradição. Ali vê aniquilada pela *essência* negativa a efetividade, que alcançara, de sua singularidade; embora carente-de-efetividade, a essência negativa vazia a defronta

e é a potência que a devora. Tal essência outra coisa não é que o *conceito* do que essa individualidade é em si; individualidade essa que ainda é a mais pobre figura do espírito que se efetiva, pois é somente, para si, a *abstração da razão*, ou a *imediatez* da *unidade* do *ser-para-si* e do *ser-em-si;* portanto, sua essência é só a categoria *abstrata.*

No entanto, não tem mais a forma do ser *simples imediato,* como [ocorria] no espírito observador, onde o *ser* abstrato - posto como algo estranho - é a *coisidade* em geral. Agora entraram nessa coisidade o ser-para-si e a mediação. Portanto surge aqui a coisidade como o *círculo* cujo conteúdo é a pura relação desenvolvida das essencialidades simples. A efetivação, que essa individualidade conseguiu, não consiste, pois, em outra coisa que em ter projetado esse *círculo de* abstrações, desde o confinamento da simples consciência-de-si para dentro do elemento do *ser-para-ela,* ou da expansão objetiva.

O que se toma, pois, no prazer desfrutado, *objeto* da consciência-de-si como sua essência, é a expansão dessas essencialidades vazias - da pura unidade, da. pura diferença e de sua relação. Além disso, o objeto que a individualidade experimenta como sua *essência* não tem conteúdo nenhum. E o que se chama *necessidade-,* com efeito, necessidade, *destino* etc, são justamente uma coisa que ninguém sabe dizer *o que* faz, quais suas leis determinadas e seu conteúdo positivo. Porque é o conceito absoluto intuído como *ser,* a *relação* simples e vazia, mas irresistível e imperturbável, cuja obra é apenas o nada da singularidade.

A necessidade é essa *conexão firme,* porque as coisas conectadas são essencialidades puras, ou abstrações vazias: unidade, diferença e relação são categorias; cada uma delas nada é em si e para si, mas só em relação ao seu contrário; portanto não podem separar-se uma da outra. E através de seu *conceito* que mutuamente se referem, pois as categorias são os conceitos puros mesmos: essa *relação absoluta* e esse movimento abstrato constituem a necessidade. A individualidade somente singular, que só tem, de início, o puro conceito de razão por seu conteúdo, em vez de precipitar-se da teoria morta para a vida, o que fez foi jogar-se na consciência de sua própria carência-de-vida, e só participa de si como necessidade vazia e alheia - como efetividade *morta.*

364 - [Der Übergang] A passagem se efetua da forma do *Uno* para a forma da *universalidade;* de uma abstração absoluta para outra; do fim do puro *ser-para-si*, que rejeitou a comunidade com

outros, para o contrário *puro*, que é por isso o *ser-em-si* igualmente abstrato.

Isto se manifesta assim: o indivíduo somente foi ao chão, e a absoluta dureza da singularidade se espatifa em contacto com a efetividade, igualmente dura e contínua.

Ora, enquanto o indivíduo como consciência é a unidade de si mesmo e de seu contrário, essa queda no chão é ainda para ele; como também seu fim e sua efetivação, e igualmente a contradição entre o que *para ele* era essência, e o que a essência é em *si*. O indivíduo experimenta o duplo sentido subjacente no que fazia, isto é: *ter levado* sua *vida;* levava a vida, mas o que encontrava era, antes, a morte.

365 - *[Dleses Übergang]* Essa *passagem* de seu ser vivo para a necessidade sem-vida se lhe manifesta, pois, como uma inversão, que por nada é mediatizada. O mediador deveria ser algo em que os dois lados fossem um [só] - portanto, a consciência que conhecesse um momento no outro: - seu fim e agir no destino, e seu destino no seu fim a agir; *sua essência própria* nessa *necessidade*. Porém essa unidade é para essa consciência justamente o prazer mesmo, ou o sentimento *singular simples*. A passagem do momento desse seu fim ao momento de sua essência verdadeira é para ela um puro salto no oposto, pois esses momentos não estão contidos e ligados no sentimento, mas só no puro Si, que é um universal ou o pensar.

Assim, por meio da experiência - em que sua verdade deveria vir-a-ser para ela - a consciência tomou-se, antes, um enigma para si mesma: as conseqüências de seus atos não são, para ela, atos seus; o que lhe acontece não é, *para ela*, a experiência do que é *em si;* a passagem não é uma simples mudança-de-forma do mesmo conteúdo e essência, ora representado como essência e conteúdo da consciência, ora como objeto ou essência *intuída* de si mesma. A *necessidade abstrata* vale portanto como *potência da universalidade*, [uma potência] apenas negativa e não-concebida, contra a qual a individualidade se despedaça.

366 - [Bis hierher] Até este ponto chega a manifestação dessa figura da consciência-de-si; o último momento de sua existência é o pensamento de sua perda na necessidade, ou o pensamento dela mesma como uma essência absolutamente *estranha* a si. A consciência-de-si porém sobreviveu, *em si*, a essa perda: pois essa necessidade ou a universalidade pura é *sua* essência *própria*. Essa

reflexão da consciência sobre si mesma, [que faz] saber a necessidade *como Si*, é uma nova figura sua.

b. A LEI DO CORAÇÃO E O DELÍRIO DA PRESUNÇÃO

367 - [Was die Notwendigkeit] O que seja, na verdade, a necessidade na consciência-de-si, [aparece claro] nesta sua nova figura: a necessidade é a [própria] consciência-de-si, que nessa figura é para si como o necessário: sabe que tem em si *imediatamente o universal* ou a *lei*. A lei, devido a essa determinação de estar *imediatamente* no ser-para-si da consciência, chama-se *lei do coração*. Essa figura, enquanto *singularidade*, é *para si* essência - como a anterior; porém é mais rica, por ter a determinação pela qual seu *ser-para-si* vale como necessário ou universal.

368 - [Das Gesetz also] Assim, a lei, que é imediatamente a própria da consciência-de-si, ou um coração - mas um coração que tem nele uma lei -, é *o fim* que essa consciência vai efetivar. Resta ver se sua efetivação corresponde a tal conceito, e se nela a consciência-de-si experimentará essa lei sua como [sendo] a essência.

369 - [Diesem Herzem] Frente a esse coração está uma efetividade; pois dentro do coração a lei primeiro é somente *para si*, ainda não se efetivou, e por isso é também algo *outro* que o conceito. Determina-se esse Outro, portanto, como uma efetividade - que é o oposto do que se tem de efetivar - e sendo assim é a *contradição entre a lei e a singularidade*. De um lado, pois, essa efetividade é uma lei, pela qual a individualidade singular é oprimida: uma violenta ordem do mundo, que contradiz a lei do coração. De outro lado, é uma humanidade padecente sob essa ordem, que não segue a lei do coração, mas está submetida a uma necessidade estranha.

Para a figura atual da consciência, essa efetividade que se manifesta *perante* ela não é, evidentemente, outra coisa que a relação anterior, cindida entre a individualidade e a sua verdade; relação de uma necessidade atroz pela qual a individualidade é oprimida.

Para nós, o movimento precedente comparece ante essa nova figura; porque, em si, essa figura emergiu dele, o momento donde provém é necessariamente para ela. Manifesta-se porém esse momento como algo *encontrado*, enquanto ela não tem consciência nenhuma sobre sua *origem*. Para essa figura, a essência consiste

antes em ser *para si* mesma; ou sem ser negativo contrastando com o Em-si positivo.

370 - [Diese dem Gesetze] A individualidade tende, pois, a suprassumir essa necessidade que contradiz a lei do coração, como também o sofrimento por ela causado. Sendo assim, a individualidade já não é a frivolidade da figura anterior, que somente queria o prazer singular; mas é a seriedade de um alto desígnio, que procura seu prazer na apresentação de sua própria essência *sublimada*, e na produção do *bem da humanidade*. O que a individualidade torna efetiva é a lei mesma, portanto seu prazer é ao mesmo tempo prazer universal de todos os corações. As duas coisas lhe são *inseparáveis:* seu prazer é "o conforme-à-lei" e a efetivação da lei da humanidade universal, o preparo de seu prazer singular; porquanto, no seu interior, a individualidade e a necessidade são *imediatamente* um só, e a lei é lei do coração.

A individualidade ainda não se deslocou de seu posto, e a unidade das duas ainda não se efetuou através do movimento mediatizante entre elas, nem tampouco através da disciplina. A efetivação da essência imediata *indisciplinada* vale como a apresentação de uma excelência [do indivíduo] e como a produção do bem da humanidade.

371 - [Das Gesetz dagegen] Ao contrário, a lei que se opõe à lei do coração é separada do coração e livre para si. A humanidade, que lhe pertence, não vive na unidade bem-aventurada da lei com o coração, mas sim, ou na separação e no sofrimento atrozes; ou, pelo menos, na privação do gozo *de si mesma* - no *acatamento* da lei; e na privação de sua própria excelência - na *transgressão* da lei. Ora, como essa despótica ordem divina e humana está separada do coração, é para este uma *aparência*, que ainda deve perder o que lhe está associado; a saber, o poder e a efetividade.

Acidentalmente, pode ocorrer que essa ordem coincida no *conteúdo* com a lei do coração - que nesse caso poderá tolerá-la. Mas, para esse coração, a essência não é pura conformidade à lei como tal, e sim a consciência *de si mesma* que o coração nela encontra, [o fato de] que nela *se* satisfaz. Mas onde o conteúdo da necessidade universal não está em consonância com o coração, também nada é em si segundo seu conteúdo, e deve ceder à lei do coração.

372 - [Das indiuiduum] O indivíduo *cumpre*, assim, a lei de seu coração: torna-se *ordem universal*, e o prazer, uma efetividade em si e por si conforme a lei. Mas nessa efetivação, a lei de fato

escapou do coração e tornou-se, imediatamente, apenas a relação que deveria ser suprassumida. Por essa efetivação, justamente, a lei do coração deixa de ser lei do *coração*. Nela recebe, com efeito, a forma do *ser*, e agora é *potência universal*, à qual *esse* coração é indiferente; de modo que o indivíduo, pelo fato de *estabelecer sua própria* ordem, não a encontra mais como sua. Com a efetivação de sua lei, ele não produz *sua* lei; pois embora, *em si*, seja a sua, para o indivíduo é uma efetivação estranha. O que ele faz é enredar-se na ordem efetiva, como numa superpotência estranha, que aliás não só lhe é estranha, mas inimiga.

O indivíduo, através de seu ato, põe-se *no* elemento - melhor, *como o* elemento - universal da efetividade essente. Seu ato deve, até mesmo pelo sentido [que lhe confere], ter o valor de uma ordem universal. Mas assim, o indivíduo *libertou-se* de si mesmo, cresce para si como universalidade, e se purifica da singularidade. O indivíduo - que só quer conhecer a universalidade sob a forma de seu imediato ser-para-si - não se reconhece nessa universalidade livre; e contudo, ao mesmo tempo, lhe pertence, pois ela é seu agir; agir que tem, pois, a significação pervertida de *contradizer* a ordem universal, já que seu ato deve ser ato de *seu* coração singular, e não efetividade universal livre. Mas, ao mesmo tempo, o indivíduo a *reconheceu* no ato, pois o agir tem o sentido de pôr sua essência como *efetividade livre*, quer dizer, reconhecer a efetividade como sua essência.

373 - [Das Individuum hat] Por meio do conceito de seu agir, o indivíduo determinou de maneira mais exata como é que se volta contra ele a universalidade efetiva - da qual ele se fez propriedade. Seu agir, como *efetividade*, pertence ao universal; mas seu conteúdo é a própria individualidade, querendo manter-se como este *singular*, oposto ao universal. Não se trata aqui do estabelecimento de qualquer lei determinada; porém a unidade imediata do coração singular com a universalidade, é o pensamento que deve valer e ser erigido em lei: "que *todo coração* deve reconhecer-se *a si mesmo* no que é lei".

Mas o coração deste indivíduo apenas pôs sua efetividade no seu ato, que exprime seu *ser-para-si* ou seu *prazer*. O ato deve valer imediatamente como universal, quer dizer, é na verdade algo particular: da universalidade tem apenas a forma; seu conteúdo *particular deve, como tal*, valer por universal. Por isso os outros não encontram realizada nesse conteúdo a lei de seu coração, e sim a de *um outro*. Ora, de acordo com a lei universal, justamente - de que "cada um deve encontrar seu coração no que é lei" -, voltam-se

contra a efetividade que *este* indivíduo propunha, assim como ele se voltava contra a dos outros. Por conseguinte, o indivíduo, como antes abominava somente a lei rígida, agora acha os corações dos próprios homens, contrários a suas excelentes intenções, e dignos de abominação.

374 - [Weil dies Bewusstsein] Para essa consciência, a natureza da efetivação e da eficiência lhe é desconhecida, porque só conhece a universalidade como *imediata,* e a necessidade como necessidade do *coração.* Não sabe que essa efetivação como *essente* é antes, em sua verdade, o *universal em si* - no qual some a singularidade da consciência que a ele se confia, para ser *esta singularidade* imediata. Portanto, em lugar desse *Ser seu, o* que ela consegue é a alienação *de si mesma* no ser.

Mas aquilo onde a consciência não se reconhece já não é a necessidade morta, e sim a necessidade enquanto vivificada por meio da individualidade universal. Essa ordem divina e humana, que encontrou vigente, a consciência a tomou por uma efetividade morta. Nela, não teriam consciência de si mesmos, não somente ela - que se fixa como este coração para si essente oposto ao universal -, mas também os outros que a tal ordem pertencem. Mas antes, ela encontra essa ordem vivificada pela consciência de todos, e como lei de todos os corações. Faz a experiência de que a efetividade é uma ordem vivificada; e isso justamente porque ao mesmo tempo torna efetiva a lei de seu coração. Isso significa apenas que a individualidade se torna para si objeto como universal; um objeto, aliás, em que não se reconhece.

375 - [Was also dieser] Por conseguinte, o que para essa figura da consciência resulta como o verdadeiro de sua experiência *contradiz o* que ela é *para si* Mas o que é para si tem também, para tal figura, a forma da universalidade absoluta: é a lei do coração, que imediatamente é um só com a consciência-de-si. Ao mesmo tempo, a ordem viva e subsistente é também *sua própria* essência e obra; não produz outra coisa a não ser essa ordem, que está em unidade igualmente imediata com a consciência-de-si. Dessa maneira, é a uma essencialidade duplicada e oposta que essa consciência pertence - contraditória em si mesma e dilacerada no que tem de mais íntimo.

A lei *desse* coração é somente aquilo em que a consciência-de-si reconhece a si mesma. Porém, através da efetivação dessa lei, a ordem que vigora universalmente se lhe tomou sua própria *essência,* e sua própria *efetividade.* Portanto, o que se contradiz em

sua consciência - a lei e o coração - estão ambos para ela na forma da essência e da sua própria efetividade.

376 - [Indem es dies] Quando enuncia esse momento de sua queda consciente e aí o resultado de sua experiência, a consciência-de-si mostra-se como a subversão íntima de si mesma, como o desvario da consciência para a qual sua essência é imediatamente inessência, sua efetividade imediatamente inefetividade. O desvario não pode entender-se como se, em geral, algo inessencial fosse tido por essencial, algo inefetivo por efetivo; como se o que fosse para alguém essencial ou efetivo não o fosse para outrem; e como se a consciência da efetividade e da inefetividade - ou da essencialidade e da inessencialidade - incidissem fora uma da outra.

Se algo é de fato efetivo ou essencial para a consciência, em geral, mas não o é para mim, então, na consciência de seu nada, eu - já que sou a consciência em gera) - tenho ao mesmo tempo a consciência de sua efetividade; ora, quando os dois [momentos] são fixados, isso forma uma unidade que é o desvario em geral. Contudo, nesse desvario, o que está desvairado para a consciência é apenas um *objeto;* não a consciência como tal, em si e para si mesma. Porém, no resultado da experiência que se revelou aqui, a consciência na sua lei está cônscia *de si mesma*, como este Efetivo; e, ao mesmo tempo, tornou-se cônscia de sua inefetividade, enquanto consciência-de-si, enquanto efetividade absoluta; porque essa mesma essencialidade, essa mesma efetividade se lhe *alienou.* Ou seja: os dois lados, segundo sua contradição, valem imediatamente como *sua essência* para essa consciência, - que portanto está desvairada no seu mais íntimo.

377 - [Das Herzklopfen] O pulsar do coração pelo bem da humanidade desanda assim na fúria de uma presunção desvairada; no furor da consciência para preservar-se de sua destruição. Isso, porque ela projeta fora de si a subversão que é ela mesma, e se esforça por considerá-la e exprimi-la como um Outro. Então a consciência denuncia a ordem universal como uma perversão da lei do coração e da sua felicidade. Perversão inventada e exercida por sacerdores fanáticos, por tiranos devassos com a ajuda de seus ministros, que humilhando e oprimindo procuram ressarcir-se de sua própria humilhação.

Em seu desvario, a consciência denuncia a *individualidade como* fonte de seu desvario e perversão; mas uma individualidade *alheia e contingente.* Porém o coração, ou seja, a *singularidade - que pretende ser imediatamente universal - da consciência,* é a

fonte mesma desse desvario e perversão. Seu agir só tem por resultado que essa contradição chegue à *sua* consciência.

Com efeito, o verdadeiro para ele é a lei do coração, - algo meramente Visado', que não suportou a luz do dia, como a ordem estabelecida; mas que, ao contrário, apenas exposto a essa luz, cai por terra. Essa lei, que é a sua, deveria ter *efetividade;* nesse caso, a lei, enquanto *efetividade,* enquanto *ordem vigente,* é para ela fim e essência. Mas também, imediatamente para ela a *efetividade* - precisamente a lei como *ordem vigente* - é, antes, o nada.

Do mesmo modo, sua *própria* efetividade - o *coração mesmo* como singularidade da consciência - é, para si, a essência. Ora, ele tem por fim pôr essa efetividade como *essente;* logo, a essência ou o fim enquanto lei é antes, para ele, imediatamente o seu Si como algo não-singular, e por isso mesmo, como uma universalidade que o coração seria para sua consciência mesma.

Através do agir, esse seu conceito se toma seu objeto. Com efeito, o coração experimenta seu Si, antes como inefetivo - e a inefetividade como sua efetividade. Assim esse coração não é uma individualidade alheia e *contingente;* mas é justamente em si, sob todos os aspectos, pervertido e perversor.

378 - [Indem aber die] Aliás, se é perversa e perversiva a individualidade imediatamente universal, essa ordem universal - lei de todos os corações, ou seja, lei do pervertido - em si não é menos 'o pervertido', como denunciava o desvario furioso.

De uma parte, na resistência que a lei de um coração encontra na lei dos outros singulares, a ordem universal demonstra ser a *lei* de todos os corações. As leis vigentes são defendidas contra a lei de um indivíduo, porque não são uma necessidade morta e vazia, carente de consciência, e sim a universalidade e a substância espirituais. Nelas vivem como indivíduos, e são conscientes de si mesmos, aqueles para quem essas leis têm sua efetividade. E isso de tal modo, que embora queixando-se dessa ordem como se contrariasse sua lei interior, e mantendo contra ela as suposições [Meinungen] do coração, de fato estão pelo coração ligados a ela, como à sua essência, e tudo perdem se lhes for retirada, ou se dela se excluírem eles mesmos. Como nisso justamente consistem a efetividade e o poder da ordem pública, essa ordem se manifesta como a essência universalmente vivificada, igual a si mesma; enquanto a individualidade [se mostra] como sua forma.

De outra parte, porém, essa lei é o 'pervertido'.

379 - [Denn darin, dass] Com efeito, por ser essa ordem a lei de todos os corações, e por serem todos os indivíduos imediatamente esse universal, ela é uma efetividade, a qual é somente a efetividade da individualidade *para si essente,* ou do coração.

A consciência, que estabelece a lei de seu coração, experimenta assim resistência da parte dos outros, pois tal lei contradiz as leis *igualmente singulares* de seus corações. Na sua resistência, nada mais fazem que estabelecer suas próprias leis e fazê-las vigorar. O *universal,* que está presente, é portanto apenas uma resistência universal, uma luta de todos contra todos, em que cada um faz valer sua singularidade própria, mas ao mesmo tempo não chega lá, porque sua singularidade experimenta a mesma resistência e por sua vez é dissolvida pelas outras individualidades.

O que parece ser *ordem* pública é assim essa beligerância geral, em que cada um arranca o que pode, exerce a justiça sobre a singularidade do outro, consolida sua própria singularidade que igualmente desvanece por obra dos outros. Essa ordem é o *curso do mundo,* aparência de uma marcha constante, mas que é somente uma *universalidade 'visada',* e cujo conteúdo é antes o jogo inessencial da consolidação das singularidades e da sua dissolução.

380 - [Betrachten wir] Consideremos os dois lados da ordem universal, contrastando um com o outro: a última universalidade tem por conteúdo a individualidade irrequieta, para o qual o 'visar' ou a singularidade é a lei, - o Efetivo, inefetivo; e o Inefetivo é o Efetivo. Mas é, ao mesmo tempo, o lado da *efetividade* da ordem, porquanto lhe pertence o *ser-para-si* da individualidade. O outro lado é o *universal* como essência *tranqüila,* mas, por isso mesmo, um *interior* apenas; não que seja totalmente nada, mas também não é efetividade nenhuma: só mediante a suprassunção da individualidade - que se arrogou a efetividade - é que pode tornar-se efetiva.

Essa figura da consciência é a *virtude:* [consiste em] tornar-se certo de si na lei, no verdadeiro e no bem *em si;* não como a singularidade, mas só como *essência;* e em saber, ao contrário, a individualidade como o pervertido e o perversor; e em ter, por isso, de sacrificar a singularidade da consciência.

c. A VIRTUDE E O CURSO-DO-MUNDO

381 - [In der ersten] Na primeira figura da razão ativa, a consciência-de-si era, para si, pura individualidade, e frente a ela se

postava a universalidade vazia. Na segunda figura, cada uma das duas partes continha os *dois* momentos - lei e individualidade: uma das partes, o coração, era sua unidade imediata, e a outra, sua oposição. Aqui, na relação entre a virtude e o curso-do-mundo, *os dois* membros são, cada um, unidade e oposição desses momentos, ou seja, são um movimento da lei e da individualidade - um em relação ao outro, mas em sentido oposto.

Para a consciência da virtude, a *lei* é *o essencial*, enquanto a individualidade é o que-deve-ser-suprassumido, tanto na sua consciência mesma quanto no curso-do-mundo. Nela, a individualidade própria deve disciplinar-se sob o universal, o verdadeiro e o bem em si. Porém, mesmo assim, fica ainda sendo consciência pessoal: a verdadeira disciplina é só o sacrifício da personalidade toda, como garantia de que a consciência de fato já não está presa a singularidades. Ao mesmo tempo, nesse sacrifício singular, é extirpada no *curso-do-mundo* a individualidade, por ser também um momento simples, comum aos dois [termos].

A individualidade se comporta no curso-do-mundo de maneira inversa da que tinha na consciência virtuosa, a saber: ela se faz essência, e em contrapartida subordina a si o que *em si* é bom e verdadeiro. Além do que, para a virtude, o curso-do-mundo não é somente esse universal *pervertido* pela *individualidade;* mas a *ordem* absoluta é igualmente um momento comum [aos dois termos]; só que no curso-do-mundo não está presente, para a consciência como *efetividade essente,* mas é sua *essência interior*. Portanto, essa ordem não tem de ser produzida só pela virtude, já que o produzir, enquanto *agir,* é consciência da individualidade; a qual deve, antes, ser suprassumida. Porém com esse suprassumir, somente se dá espaço ao *Em-si* do curso do mundo, para que possa entrar na existência em si e para si.

382 - [Der allgemeine] O *conteúdo* universal do efetivo curso-do-mundo já se deu a ver: examinado mais de perto, não é outra coisa que os dois movimentos anteriores da consciência-de-si. Deles brotou a figura da virtude; posto que são sua origem, ela os tem diante de si; porém empreende suprassumir sua origem, realizar-se ou vir-a-ser *para si* O curso-do-mundo é, pois, de um lado, a individualidade singular que busca seu prazer e gozo; assim agindo, encontra sua ruína, e desse modo satisfaz o universal. Mas essa satisfação mesma - como aliás os outros momentos dessa relação - é uma figura e um movimento pervertidos do universal. A efetividade é somente a singularidade do prazer e do gozo, enquanto o universal é o seu oposto: uma necessidade que é apenas

a figura vazia do universal, uma reação puramente negativa e um agir carente-de-conteúdo.

O outro momento do curso-do-mundo é o da individualidade que pretende ser lei em si e para si, e que nessa pretensão perturba a ordem estabelecida. Na verdade, a lei universal se mantém contra essa enfatuação, e não surge mais como algo oposto à consciência e vazio; nem como necessidade morta, mas sim como *necessidade na consciência mesma.* Porém essa lei universal, quando existe como relação *consciente* da efetividade absolutamente contraditória, é o desvario; e quando é como efetividade *objetiva,* então é a perversidade em gemi. Portanto o universal se apresenta, de certo, nos dois lados, como a potência de seu movimento; mas a *existência* dessa potência é apenas a perversão universal.

383 - [Von der Tugend] Agora deve o universal receber da virtude sua verdadeira efetividade, mediante o suprassumir da individualidade - do princípio da perversão. O fim da virtude é, pois, reverter de novo o curso pervertido do mundo, e trazer à luz sua verdadeira essência. Primeiro, essa essência verdadeira está no curso-do-mundo somente como seu *Em-si;* não é ainda efetiva. Por isso a virtude nela *crê,* apenas. Procede a elevar essa fé ao contemplar, mas sem gozar dos frutos de seu trabalho e sacrifício. Com efeito: na medida em que a virtude é *individualidade,* ela é o *agir* da luta que trava com o curso-do-mundo; seu fim e sua verdadeira essência são o triunfo da efetividade do curso do mundo: a existência assim efetuada do bem é desse modo a cessação de seu *agir*, ou da *consciência* da individualidade.

Como é que essa luta se sustenta; que experimenta nela a virtude; se, com o sacrifício que a virtude assume, o curso-do-mundo sucumbe e a virtude triunfa; são questões que se devem decidir pela natureza das *armas* vivas que os lutadores empunham. Com efeito, essas armas não são outra coisa que a *essência* dos próprios lutadores, a qual só surge para ambos de modo recíproco. Ora, suas armas já se revelaram pelo que, em si, está presente nessa luta.

384 - [Das Allgemeine ist] O *universal,* para a consciência virtuosa, é verdadeiro *na fé,* ou *em si;* não é ainda uma universalidade efetiva, e sim, *abstrata:* está nessa consciência *como fim,* e no curso-do-mundo como *interior.* Para o curso do mundo, é justamente nessa determinação que o universal se apresenta também na virtude, pois essa apenas *quer* realizar o bem, e não o dá ainda como efetividade.

Pode-se também considerar essa determinidade de modo que o bem - enquanto surge na luta contra o curso-do-mundo - se apresente como sendo *para um outro;* como algo que não é *em si e para si mesmo,* pois, aliás, não pretenderia dar-se sua verdade mediante a subjugação de seu contrário. Dizer que o bem é só *para um outro* significa o mesmo já mostrado sobre o bem na consideração oposta: a saber, que o bem é uma *abstração* apenas, que só tem realidade na relação, e não em si e para si.

385 - *[Das Gute oder Allgemeine]* O bem ou o universal, tal como surge aqui, é o que se chama *dons, capacidades, forças.* E um modo de ser do espiritual em que é apresentado como um universal, o qual precisa do princípio da individualidade para sua vivificação e movimento, e tem sua *efetividade* nesse princípio. Por esse princípio - enquanto está na consciência da virtude - o universal é *bem aplicado;* mas enquanto está no curso-do-mundo, é *mal empregado:* é um instrumento passivo, que, manobrado pela mão da individualidade livre, é indiferente ao uso que faz dele. Pode também ser mal empregado para a produção de uma efetividade que seja sua destruição: é uma matéria sem vida, privada da independência própria, que pode ser modelada de um jeito ou de outro, inclusive para sua destruição.

386 - [Indem dies Allgemeine] Como esse universal está igualmente à disposição tanto da consciência da virtude como do curso-do-mundo, pode-se questionar se a virtude assim armada vencerá o vício. As armas são as mesmas: são essas capacidades e forças. Sem dúvida, a virtude tem em reserva sua fé na unidade originária de seu fim com a essência do curso-do-mundo; no decorrer da luta, essa deve cair sobre a retaguarda do inimigo, e implementar *em si* o seu fim. Desse modo, para o cavaleiro [andante] da virtude, seu próprio *agir* e lutar são propriamente uma finta, que não *pode* levar a sério - já que empenha sua verdadeira valentia em que o bem seja *em si e para si* - isto é, que se cumpra por si mesmo. E também, uma finta que não *deve* fazer que seja levada a sério.

Com efeito, o que ele volta contra o inimigo, e encontra voltado contra si mesmo, o que expõe à deteriorização e ao desgaste, tanto nele quanto no inimigo, não deve ser o bem mesmo, já que a luta é para sua preservação e cumprimento. O que se põe em risco nessa luta, são apenas dons e capacidades indiferentes. Esses porém, de fato, não são outra coisa que *precisamente* esse universal mesmo, carente-de-individualidade, que deve ser preservado e *efetivado* através da luta.

Entretanto, esse universal, ao mesmo tempo, *já* está imediatamente *efetivado* através do conceito mesmo da luta: é o *Em-si,* o *universal,* e sua efetivação significa unicamente que ele é *igualmente para um outro.* Os dois lados acima apresentados, segundo cada um dos quais o universal se tornava uma abstração, *já não são separados:* ao contrário, na luta e pela luta o bem é posto, a um só tempo, das duas maneiras.

Mas a consciência virtuosa entra em luta contra o curso-do-mundo como contra um oposto ao bem. Ora, o que o curso-do-mundo oferece à consciência na luta, é o universal; e não só como um universal abstrato, mas como um universal vivificado pela individualidade, e essente para um outro: ou seja, o *bem efetivo.* Assim, onde quer que a virtude entre em contato com o curso-do-mundo, toca sempre posições que são a existência do bem mesmo, o qual, como o *Em-si* do curso-do-mundo, está inseparavelmente imbricado em todas as suas manifestações e tem seu ser-aí na efetividade do curso do mundo. Esse, portanto, é invulnerável para a virtude. Justamente tais existências do bem - e assim, relações invioláveis - são todos esses momentos que a virtude teria de atacar e de sacrificar.

Lutar, portanto, só pode ser um vacilar entre conservar e sacrificar - ou antes, não pode caber nem o sacrifício do próprio, nem o ferimento do estranho. Assemelha-se a virtude não só a um combatente, que na luta está todo ocupado em conservar sua espada sem mancha; e mais ainda: que entrou na luta para preservar as suas armas. Não só não pode fazer uso de suas próprias armas, como além disso deve manter intactas as do adversário, e protegê-las contra seu próprio ataque: porquanto são, todas, partes nobres do bem, pelo qual a virtude entrou na luta.

387- [Diesem Feinde dagegen] Para esse inimigo, ao contrário, a essência não é o *Em-si,* mas a *individualidade.* Sua força é, pois, o princípio negativo, para o qual nada há de subsistente, nem de absolutamente sagrado, senão que pode suportar a perda de toda e qualquer coisa. Por isso, a vitória é certa, tanto nele mesmo, como pela contradição em que se enreda o inimigo. O que para a virtude é *em si,* para o curso-do-mundo é apenas para *ele:* é livre de qualquer momento que seja sólido para a virtude, e ao qual ela esteja ligada.

O curso-do-mundo tem em seu poder tal momento, que lhe vale como um momento que tanto pode suprassumir como fazer subsistir; e assim tem em seu poder também o cavaleiro virtuoso, a

ele vinculado. Não pode desembaraçar-se dele como de um manto que o envolvesse do exterior, e dele se libertar jogando-o atrás, já que esse momento é para ele a essência de que não se pode desfazer.

388 - [Was endlich den] Enfim, quanto à emboscada em que o *bom Em-si* deveria astutamente surpreender o curso-do-mundo pela retaguarda - tal esperança, em si, não vale nada. O curso-do-mundo é a consciência desperta, certa de si mesma, que não se deixa atacar por detrás mas faz frente por todos os lados. Com efeito, o curso-do-mundo é tal que tudo é *para ele*, tudo está *diante dele*. Porém o bom *Em-si*, é *para* o seu inimigo; assim é na luta que acabamos de ver. Mas enquanto não é *para ele*, mas *em si*, é o instrumento passivo dos dons e capacidades, a matéria carente-de-efetividade; representado como ser-aí, seria uma consciência adormecida, que ficou para trás, não se sabe onde.

389 - [Die Tugend wird] Portanto a virtude é vencida pelo curso-do-mumdo, pois o seu fim de fato é a *essência* inefetiva abstrata, e porque, com vistas à efetividade, seu agir repousa em *diferenças* que só residem nas *palavras*. A virtude pretendia consistir em levar o bem à *efetividade* por meio do *sacrifício da individualidade;* ora, o lado da *efetividade não* é outro que o lado da *individualidade*. O bem deveria ser aquilo que é *em si*, e o que se põe em oposição ao que *é;* no entanto, o *Em-si*, segundo sua realidade e verdade, é o *ser mesmo*. Primeiro, o *Em-si* é a *abstração da essência* frente à efetividade; mas a abstração é justamente aquilo que não é verdadeiro, porém que é só *para a consciência*. Quer dizer: é o que se chama *efetivo*, pois efetivo é aquilo que essencialmente é *para um outro*, ou seja: é o *ser*. Entretanto, a consciência da virtude repousa nessa diferença do *Em-si* e do *ser* que não tem verdade nenhuma.

O curso-do-mundo deveria ser a perversão do bem, por ter a *individualidade* por seu princípio. Só que essa individualidade é o princípio da *efetividade;* pois é justamente a consciência por meio da qual o *em-si-essente* é também *para um outro*. O curso-do-mundo perverte o imutável; de fato, porém, o inverte do *nada da abstração* ao *ser da realidade*.

390 - [Der Weltlauf siegt] Assim, o curso-do-mundo triunfa sobre o que constitui a virtude em oposição a ele; triunfa sobre a virtude para a qual a abstração sem-essência é a essência. No entanto, não triunfa sobre algo real, mas sobre o produzir de diferenças que não são nenhumas; sobre discursos pomposos a respeito do bem supremo da humanidade, e de sua opressão; e a respeito do sacrifício pelo bem, e do mau uso dos dons. Semelhantes essências e fins ideais desmoronam como palavras ocas que exaltam o coração e deixam a razão vazia; edificam, mas nada constroem. Declamações que só enunciam este conteúdo determinado: o indivíduo que pretende agir por fins tão nobres e leva adiante discursos tão excelentes, vale para si como uma essência excelente. [Tudo isso não passa de] uma intumescência, que faz sua cabeça e a dos outros ficarem grandes, mas grandes por uma oca flatulência.

A virtude antiga tinha sua significação segura e determinada, porque tinha uma *base, rica-de-conteúdo*, na substância de um povo, e [se propunha] como fim, um *bem efetivo já existente*. Não se revoltava contra a efetividade como [se fosse] uma *perversão universal* e contra um *curso-do-mundo*. Mas a virtude de que se trata [aqui] é uma que está fora da substância, uma virtude carente-de-essência - uma virtude somente da representação e das palavras, privada daquele conteúdo [substancial]

O vazio dessa retórica em luta contra o curso-do-mundo se descobriria de imediato caso se devesse dizer o que sua retórica significa; por isso tal significado *é pressuposto como bem-conhecido*. A exigência de dizer esse bem-conhecido, ou seria atendida por uma nova torrente de retórica, ou então se lhe oporia o apelo ao coração que diz *interiormente* qual sua significação. Quer dizer: teria de confessar a impossibilidade de dizê-/o *de fato*.

A cultura de nossa época parece ter alcançado a certeza da nulidade dessa retórica [embora] de maneira inconsciente. De fato, parece haver desaparecido qualquer interesse por toda a massa daquele palavreado, e pelo modo de pavonear-se com ele; perda que se exprime no fato de que tudo isso só produz tédio.

391 - [Das Resultat also] Assim o resultado, que dessa oposição surge, consiste em desembaraçar-se a consciência como de um manto vazio, da representação de um bem *em si*, que não teria ainda efetividade nenhuma. Na sua luta, fez a experiência de que o curso-do-mundo não é tão mau como aparentava, já que sua efetividade é a efetividade do universal. Com essa experiência se descarta o meio de produzir o bem através do *sacrifício* da individualidade; pois a individualidade é precisamente a *efetivação* do em-si-essente. A perversão deixa de ser vista como uma perversão do bem porque é, antes, a conversão do bem, [entendido] como um mero fim, em efetividade; o movimento da individualidade é a realidade do universal.

392 - [In der Tat ist] Mas de fato, por isso mesmo o que como *curso-do-mundo* defrontava a consciência do em-si-essente, é vencido e desvanece. O *ser-para-si* da individualidade ali se opunha à essência ou ao universal, e se manifestava como uma efetividade separada do *ser-em-sl* Mas, como se demonstrou que a efetividade está em unidade inseparável com o universal, então se demonstra que o *ser-para-si* do curso-do-mundo - tanto como o Em si da virtude - são apenas uma *maneira de ver,* e nada mais. A individualidade do curso-do-mundo pode bem supor que só age *para-si,* ou *por egoísmo;* ela é melhor do que imagina: seu agir é ao mesmo tempo um agir *universal em si-essente.*

Quando age por egoísmo, não sabe simplesmente o que faz. Quando assegura que todos os homens agem por egoísmo, apenas afirma que todos os homens não possuem nenhuma consciência do que seja o agir. Quando a individualidade age *para si,* então isso é justamente o surgimento para a efetividade do que era apenas em-si-essente. Portanto, o fim do *ser-para-si,* que se supõe oposto ao Em-si; suas espertezas vazias e também suas explicações sutis, que sabem detectar o egoísmo em toda a parte, igualmente desvaneceram, - como o fim do *Em-si* e sua retórica.

393 - [Es ist also] O agir e o atarejar-se da individualidade são, pois, fim em si mesmo. O uso das forças, o jogo de sua exteriorização, são o que lhes confere vida, senão seriam o Em-si morto. O Em-si não é um universal irrealizado, inexistente e abstrato; mas ele mesmo é imediatamente essa presença e efetividade do processo da individualidade.

-C-
A INDIVIDUALIDADE QUE É PARA SI REAL EM SI E PARA SI MESMA

394 - [Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si agora captou o conceito de si, que antes era só o nosso a seu respeito - o conceito de ser, na certeza de si mesma, toda a realidade. Daqui em diante tem por fim e essência a interpenetração espontânea do universal - dons e capacidades - e da individualidade.

Os momentos singulares de sua implementação e interpenetração - *antes da unidade* na qual confluíram - são os fins considerados até aqui. Eles desvaneceram, como abstrações e quimeras que pertencem às primeiras figuras fátuas da consciência-de-si espiritual, e que só têm sua verdade no ser que se arrogam o coração, a

presunção e os discursos; e não, na razão. Agora a razão, certa de sua realidade em si e para si, já não busca produzir-se como *fim,* em *oposição* à efetividade imediatamente essente, mas tem por objeto de sua consciência a categoria como tal.

Isto significa que foi suprassumida a determinação da consciência-de-si *para si essente* ou *negativa,* na qual surgia a razão; aquela consciência-de-si *encontrava* uma *efetividade* que era o negativo seu, e só efetivava seu *fim* suprassumindo-a. Como porém *o fim* e o *ser-em-si* se mostraram o mesmo que o *ser-para-outro* e a *efetividade encontrada,* a verdade já não se separa da certeza: - quer o fim posto se tome como certeza de si mesmo, e sua efetivação como verdade; quer o fim se tome como verdade e a efetividade como certeza. Aliás, a essência, e o fim em si e para si mesmo, são a certeza da própria realidade imediata - a interpenetração do *ser-em-si* e do *ser-para-si,* do universal e da individualidade. O agir é, nele mesmo, sua verdade e efetividade. Para o agir é fim em si e, para si mesmo, a *representação* ou a *expressão da individualidade.*

395 - [Mit diesem Begriffe] Com esse conceito, pois, a consciência-de-si retornou a si das determinações opostas que a categoria tinha para ela; e que sua atitude como observadora e depois como ativa tinha para com a categoria. Tem agora a pura categoria mesma por seu objeto; ou, é a pura categoria que veio-a-ser consciente de si mesma. Acertou as contas com suas figuras precedentes: jazem no esquecimento, atrás dela; não se deparam com a consciência-de-si como seu mundo encontrado, mas se desenvolvem apenas no interior dela como momentos transparentes. Entretanto, na sua consciência, estes ainda se põem como um *movimento* que tem os momentos diferentes fora um do outro, que ainda não se recolheu à sua própria unidade substancial. Mas em *todos* os momentos, a consciência mantém firme a unidade do ser e do Si, unidade que é o *gênero* deles.

396 - [Das Bewusstsein] Assim despojou-se a consciência de toda a oposição e de todo o condicionamento de seu agir; sai fresca *de si,* não rumo a um *Outro,* mas rumo *a si mesma.* A *matéria* do operar e o *fim* do agir residem no próprio agir, já que a individualidade é, nela mesma, a efetividade. Por conseguinte, o agir tem o aspecto do movimento de um círculo que livre no vácuo se move em si mesmo, sem obstáculos; ora se amplia, ora se reduz, e, perfeitamente satisfeito, só brinca em si mesmo e consigo mesmo.

O elemento, em que a individualidade apresenta sua figura, tem o significado de um puro assumir dessa figura: é a luz do dia,

em geral, onde a consciência quer mostrar-se. O agir nada altera, e não vai contra nada: é a pura forma de trasladar o *não-tornar-se visto* para o *tornar-se visto.* O conteúdo, que é trazido à luz do dia e que se apresenta, é o mesmo que este agir já é em si. O agir é *em si:* eis sua forma como unidade *pensada; o* agir é *efetivo:* - eis sua forma como *unidade essente; o* agir é *conteúdo* somente nessa determinação da simplicidade, em contraste com a determinação de seu trasladar-se e de seu movimento.

a -O REINO ANIMAL DO ESPÍRITO E A IMPOSTURA - OU A COISA MESMA.

397 - [Diese an sich reale] Essa individualidade em si real é, primeiro, uma individualidade *singular è determinada.* A realidade absoluta, tal como a individualidade se sabe, é portanto - como ela se torna consciente disso -, a [realidade] *universal* e *abstrata,* sem implementação nem conteúdo; apenas' o pensamento vazio dessa categoria. Vejamos como este conceito da individualidade em si mesma real se determina em seus momentos, e como lhe entra na consciência o conceito [que forma] dela mesma.

398 - [Der Begriff dieser] O conceito dessa individualidade - de que ela, como tal, é para si mesma toda a realidade - inicialmente é *resultado.* A individualidade ainda não apresentou seu movimento e realidade, e aqui é posta *imediatamente* como *simples ser-em-si.* Mas a negatividade, que é o mesmo que aparece como movimento, está no *simples Em-si* como *determinidade;* e o *ser,* ou o simples Em-si, torna-se uma determinada esfera [do essente]. A individualidade entra em cena, pois, como natureza originária determinada: como natureza originária, porque *é em si;* como originariamente *determinada,* porque o negativo está no *Em-si;* o qual, portanto, é uma qualidade. Seja como for, essa limitação do ser *não* pode *limitar o agir* da consciência, porque essa é aqui um perfeito *relacionar-se-de-si-consigo-mesma;* está suprassumida a relação para com o Outro, que a limitaria. A determinidade originária da natureza é, pois, somente princípio simples - um elemento universal transparente, onde a individualidade não só permanece livre e igual a si mesma, como também aí desenvolve irreprimida as suas diferenças; e na efetivação delas é pura ação recíproca consigo mesma.

É semelhante à vida animal indeterminada que infunde seu sopro de vida ao elemento da água, do ar, ou da terra - e na terra ainda a outros princípios mais determinados - e imerge nesses

princípios todos os seus momentos; mas apesar dessa limitação do elemento mantém-nos em seu poder e mantém-se na sua unidade, permanecendo a mesma vida animal universal enquanto esta é uma organização particular.

399 - [Diese bestimmte] Essa *natureza* originária determinada da consciência, que nela é livre, e permanece inteiramente, manifesta-se como o próprio *conteúdo* imediato e único do que é o fim para o indivíduo. De certo, o conteúdo é *determinado,* mas só é *conteúdo* em geral enquanto consideramos isoladamente o *ser-em-si.* Mas, na verdade, o conteúdo é a realidade penetrada pela individualidade: a efetividade tal como a consciência tem em si enquanto singular, e que de início é posta, *como essente*, e não ainda como agente.

Mas para o agir, de um lado, essa determinidade não constitui uma limitação que ele queira superar, porquanto tal determinidade, considerada como qualidade essente, é a simples cor do elemento onde se move. De outro lado, porém, a negatividade só é a *determinidade* no ser. Mas o *agir* mesmo não é outra coisa que a negatividade; assim, na individualidade agente, a determinidade se dissolve na negatividade, em geral; ou no conjunto de toda a determinidade.

400 - [Die einfache ursprüngliche] No *agir* e na consciência do agir, a natureza originária simples alcança agora aquela diferença que corresponde ao agir. *Primeiro, o* agir está presente como objeto, e justamente como *objeto* que ainda pertence à consciência, [ou seja], como *fim. Desse* modo se opõe a uma efetividade presente. O *segundo* momento é o *movimento* do fim, representado como em repouso, a efetivação como relação do fim para com a efetividade inteiramente formal, que assim é a representação da *passagem* mesma, ou o *meio.* O *terceiro* momento afinal é o objeto - quando não é mais fim de que o agente está imediatamente cônscio como *seu,* mas quando vai para fora do agente e é *para ele,* como um *Outro.*

No entanto, segundo o conceito dessa esfera, esses diversos aspectos agora devem ser estabelecidos de tal forma que neles o conteúdo permaneça o mesmo; sem que nenhuma diferença se introduza, nem entre a individualidade e o ser em geral, nem entre *o fim* e a *individualidade* como *natureza originária,* ou entre ele e a efetividade presente; nem tampouco entre o *meio e* a efetividade como *fim* absoluto; nem entre a *efetividade efetuada e* o fim ou a natureza originária, ou o meio.

401 - [Fürs erste also] De início, a natureza originariamente determinada da individualidade, sua essência imediata, não está ainda posta como agente, e assim chama-se faculdade *especial*, talento, caráter etc. Essa coloração característica do espírito deve ser considerada como o único conteúdo do próprio fim, e, com absoluta exclusividade, como a realidade. Quem se representasse a consciência como ultrapassando esse conteúdo, e querendo levar à efetividade um outro conteúdo, representar-se-ia a consciência como um nada labutado rumo *ao nada*.

Além disso, essa essência originária não é só o conteúdo do fim, mas também é em si, a *efetividade* que aliás se manifesta como matéria dada do agir, como efetividade *encontrada* que deve formar-se no agir. O agir, precisamente, é só o puro trasladar da forma do Ser ainda não representado à forma do Ser representado. O ser-em-si daquela efetividade, oposta à consciência, afundou na pura aparência vazia. Essa consciência quando se determina a agir não se deixa induzir em erro pela aparência da efetividade presente; e também deve concentrar-se no conteúdo originário de sua essência, em vez de embaraçar-se em pensamentos e fins vazios.

Sem dúvida, esse conteúdo originário só é *para* a consciência *quando essa o efetivou;* está descartada porém a diferença entre uma coisa que é *para a consciência* só *dentro de si* e uma efetividade em si essente que está fora dela. Só que, para que seja *para a consciência* o que é *em si*, deve agir: ou seja, o agir é precisamente o vir-a-ser do espírito *como consciência*. Assim, a partir de sua efetividade, sabe o que é *em si*. O indivíduo não pode saber o que *ele é* antes de se ter levado à efetividade através do agir.

Mas com isso parece não poder determinar o *fim* de seu agir antes de ter agido; mas, ao mesmo tempo, o indivíduo, enquanto consciência, deve ter antes à sua frente a ação como *inteiramente sua*, isto é, como *fim*. Assim o indivíduo que vai agir parece encontrar-se em um círculo onde cada momento já pressupõe o outro, e desse modo não pode encontrar nenhum começo. Com efeito, *só da ação* aprende a conhecer sua essência originária que deve ser seu fim; mas para agir deve possuir *antes o fim*. Mas, por isso mesmo, tem de começar *imediatamente*, e sejam quais forem as circunstâncias; sem mais ponderações sobre o *começo, o meio*, e o *fim*, deve passar à atividade, pois sua essência e sua natureza em-si-essente são princípio, meio e fim: tudo em um só. Como *começo*, essa natureza está presente nas *circunstâncias* do agir, e o *interesse* que o indivíduo encontra em algo já é a resposta dada à questão: se há de agir, e o que fazer aqui. Pois o que parece uma

efetividade que foi encontrada, é em si sua natureza originária, que tem somente a aparência de um *ser:* uma aparência que reside no conceito do agir que se fraciona, mas que se exprime como *sua* natureza originária no *interesse* que encontra nessa efetividade. Igualmente, o *como* ou os *meios* estão determinados, em si e para si. O *talento*, do mesmo modo, não é outra coisa que a individualidade originária determinada que se considera como *meio interior*, ou como *passagem* do fim à efetividade. Mas o meio *efetivo*, a passagem real, são a unidade do talento e da natureza da Coisa, presente no interesse. No meio, o talento representa o lado do agir; o interesse, o do conteúdo; ambos são a individualidade mesma, enquanto interpenetração do ser e do agir.

Assim, o que está presente são as *circunstâncias* encontradas, que *em si* constituem a natureza originária do indivíduo; em seguida, o interesse, que põe as [circunstâncias] como coisa *sua*, ou como *fim;* e por último, a conjunção e a suprassunção dessa oposição no *meio*. Essa conjunção incide ainda no interior da consciência, e o todo que se acaba de considerar é um dos lados de uma oposição. Essa aparência de oposição, que ainda resta, é suprassumida através da própria *passagem*, ou do *meio*, por ser esse a *unidade* do exterior e do interior: o contrário da determinidade, que possui como meio *interior*. O meio suprassume, pois, essa determinidade e se põe a si mesmo - essa unidade do agir e do ser, - igualmente como um *exterior*, como a individualidade mesma que-veio-a-ser efetiva; isto é: posta *para si mesma* como *essente*. Dessa maneira a ação em sua totalidade não sai fora de si mesma, nem como *circunstâncias*, nem como fim, nem como *meio*, nem como *obra*.

402 - [Mit dem Werke] No entanto, com a obra, parece introduzir-se a diferença das naturezas originárias; a obra é algo *determinado*, do mesmo modo que a natureza originária que ela exprime. Com efeito, ao ser deixada em liberdade pelo agir - como efetividade essente - a negatividade está na obra como qualidade. Mas em confronto com ela, a consciência se determina como o que inclui em si a determinidade como negatividade em *geral*, como agir: a consciência é, portanto, o universal em contraste com aquela determinidade da obra.

Pode então *compará-la* com outras obras, e daí apreender as individualidades mesmas como *diferentes:* pode entender o indivíduo que abarca mais amplamente em sua obra, por ter mais forte energia na vontade ou possuir natureza mais rica, isto é, cuja determinidade originária é menos limitada. Inversamente, pode entender uma outra natureza como mais fraca e mais pobre.

403 - [Gegen diesen] Em contraste com essa diferença inessencial de *grandeza, o bem* e o *mal* exprimiriam uma diferença absoluta; mas aqui essa não encontra espaço. O que for tomado como bem ou como mal é igualmente um agir e empreender; um apresentar-se e exprimir-se de uma individualidade. Portanto, tudo é bom: não seria possível dizer com exatidão o que deveria ser o mal. O que se denominaria "uma obra má" é, de fato, a vida individual de determinada natureza que nela se efetiva; vida que seria rebaixada à obra má só através de um pensamento comparativo - aliás vazio, porque passa por cima da essência da obra, que consiste em ser um auto-exprimir-se da individualidade; e porque busca na obra e dela exige ninguém sabe o quê.

O pensamento comparativo só poderia levar em conta a diferença acima exposta; mas essa, como diferença de grandeza, é, em si, diferença inessencial: especialmente aqui, porque diversas obras e individualidades seriam comparadas entre si. Ora, as individualidades são indiferentes umas às outras: cada uma só se refere a si mesma. Só a natureza originária é o *Em-si*, ou o que poderia pôr-se na base como padrão de medida para o julgamento sobre a obra e vice-versa. Mas as duas coisas se correspondem mutuamente: nada é para a individualidade que não seja *por meio* dela, ou seja, não há nenhuma *efetividade* que não seja sua natureza e seu agir; e nenhum agir, nem Em-si da individualidade, que não seja efetivo. Unicamente esses momentos devem ser comparados.

404 - [Es findei daher] Portanto, não tem cabimento nem *exaltação,* nem *lamentação,* nem arrependimento. Coisas como essas procedem de um pensamento que imagina um outro *conteúdo* e um outro *Em-si,* diverso da natureza originária do indivíduo e de sua atualização que se dá na efetividade. Seja o que for que ele faça, ou que lhe aconteça, foi ele quem fez, e isto é ele: o indivíduo só pode ter a consciência do simples traslado de *si mesmo* da noite da possibilidade para o dia da presença; do *Em-si abstrato* para a significação do Ser *efetivo.* E pode ter esta certeza: o que vem a seu encontro na luz do dia é o mesmo que jazia adormecido na noite.

De certo, a consciência dessa unidade é também uma comparação; mas o que se compara tem só a *aparência* de oposição: uma aparência de forma que não passa de aparência para a consciência-de-si da razão, [certa de\ que a individualidade é nela a efetividade. Assim o indivíduo, porque sabe que em sua efetividade nada pode encontrar a não ser a unidade dela com o próprio indivíduo, ou somente a certeza de si mesmo em sua verdade; e porque desse modo alcança sempre o seu fim, *só sente em si alegria.*

405 - [Dies ist der Begrijf] Este é o conceito que forma sobre si a consciência certa de si como absoluta interpenetração da individualidade e do ser. Vejamos se tal conceito se confirma na experiência, e se sua realidade lhe corresponde.

A obra é a realidade que a consciência se dá. Nela, o indivíduo é para a consciência o que é *em si,* de modo que a consciência *para a qual ele* vem-a-ser na obra não é a consciência particular, mas sim a *universal.* Na obra em geral, a consciência se transferiu para o elemento da universalidade: para o espaço, sem-determinidade, do ser. A consciência que se retira de sua obra é de fato a consciência universal - porque nessa oposição se torna a *negatividade absoluta,* ou o agir - em contraste com sua obra, que é *determinada.* A consciência, pois, se ultrapassa enquanto obra, e ela própria é o espaço sem-determinidade, que não se encontra preenchido por sua obra. Se antes sua unidade se mantinha no conceito, isso sucedia justamente porque a obra tinha sido suprassumida como obra *essente.* Mas a obra tem de *ser;* resta a examinar como no seu *ser* a individualidade manterá sua universalidade e saberá como satisfazer-se.

Antes de mais nada, há que considerar para si a obra que-veio-a-ser. Recebeu nela a natureza toda da individualidade; portanto, seu próprio *ser* é um agir em que todas as diferenças se interpenetram e dissolvem. A obra é assim lançada para fora em um *subsistir* no qual a *determinidade* da natureza originária se retorna contra as outras naturezas determinadas, nas quais interfere e que interferem nela; e nesse movimento universal se perde como momento evanescente.

No âmbito do conceito da "individualidade real em si e para si" são iguais entre si todos os momentos: circunstâncias, fim, meio e efetivação; e a natureza originária só vale como elemento universal. Na *obra,* ao contrário - porque esse elemento universal se torna ser objetivo - sua *determinidade* enquanto tal vem à luz do dia e é em sua dissolução que encontra sua verdade. Assim se apresenta essa dissolução, vista mais de perto: o indivíduo, como *este* indivíduo, veio-a-ser nessa determinidade efetivo para si; determinidade que não é só o conteúdo da efetividade, mas também sua forma. Ou seja, a efetividade como tal, em geral, é justamente essa determinidade, de ser oposta à consciência-de-si. Por esse lado se revela como uma *efetividade alheia* apenas *encontrada,* que desvanece do conceito.

A obra *é:* quer dizer, é para outras individualidades; é como uma efetividade que lhes é alheia. As outras individualidades devem pôr *sua* própria obra em lugar dela, para obterem a consciência de *sua* unidade com a efetividade, através do *seu* agir. Dito de outro modo: *seu* interesse por aquela obra, posta através de *sua* natureza originária, é outra coisa que o interesse *peculiar* dessa obra, que por isso se mudou em algo diverso. Em geral, a obra é assim algo de efêmero, que se extingue pelo contrajogo de outras forças e de outros interesses, e que representa a realidade da individualidade mais como evanescente do que como implementada.

406 - [Es entsteht dem] Assim surge para a consciência, em sua obra, a oposição entre o agir e o ser: oposição que nas figuras anteriores da consciência era ao mesmo tempo o *começo* do agir, mas aqui é somente o *resultado.* De fato, porém, a oposição constituía igualmente o fundamento, quando a consciência como individualidade *em si* real passava a agir; porque era pressuposto do agir a *natureza originária determinada,* enquanto o *Em-si,* e o puro implementar pelo implementar a tinha por *conteúdo.* Ora, o puro agir é a forma *igual a si mesma,* à qual portanto a *determinidade* da natureza originária é desigual.

Nesse ponto como em outros, não importa qual dos termos se chama *conceito,* e qual se chama *realidade:* a natureza originária é *o pensado,* ou *o Em-si,* em contraste com o agir no qual tem primeiro a sua realidade. Ou seja: a natureza originária é o *ser,* quer da individualidade como tal quer da individualidade como obra; o agir, porém, é o *conceito* originário, como absoluta passagem ou como o *vir-a-ser.* A consciência experimenta em sua obra essa *inadequação* do conceito e da realidade que em sua essência reside; pois na obra a consciência vem-a-ser para si mesma tal como é em verdade, e desvanece o conceito vazio [que tinha] de si mesma.

407 - [In diesem Grundwiderspruche] Nessa contradição fundamental da obra - que é a verdade desta "individualidade real em si e para si" - emergem de novo todos os lados da individualidade como lados contraditórios; quer dizer, a obra, como conteúdo da individualidade toda, transferida do *agir* - que é a unidade negativa que mantém prisioneiros todos os momentos - para o ser, deixa agora livres estes momentos, que no elemento da subsistência se tornam indiferentes uns aos outros. Conceito e realidade separam-se, pois, como fim e como o que é *essencialidade originária.* E contingente que o fim tenha essência verdadeira, ou que o Em-si seja erigido em fim. Igualmente, conceito e realidade se dissociam um do outro como *passagem* à efetividade e *como fim*-, ou seja, é contingente a escolha do *meio* que exprime o fim. E finalmente, o *agir* do indivíduo é ainda contingente com referência à efetividade em geral - tenham ou não em si uma unidade esses momentos interiores em conjunto. A *fortuna* decide tanto *por* um fim mal-determinado, e por um meio mal-escolhido, como decide *contra* eles.

408-[Wenn nun hiermit] Surge agora para a consciência em sua obra a oposição entre o querer e o implementar, entre o fim e o meio, e também dessa interioridade em seu conjunto e da própria efetividade - que em geral recolhe *em si a contingência de seu agir.* No entanto, estão presentes também a *unidade* e a *necessidade* do agir: um lado atropela outro, e a *experiência* da *contingência do agir* é apenas uma *experiência contingente.*
A *necessidade* do agir consiste em que *o fim* é pura e simplesmente referido à *efetividade,* e essa unidade é o conceito do agir: age-se porque o agir é em si e para si mesmo a essência da efetividade. De certo, na obra ressalta a contingência que tem o *Ser-implementado* em contraste com o *querer* e o *efetuar:* tal experiência, que parece valer como a verdade, contradiz aquele conceito da ação. Contudo, se consideramos o conteúdo dessa experiência em sua plenitude, tal conteúdo é a *obra evanescente.* O que se *mantém* não é o desvanecer, pois o desvanecer é por sua vez efetivo, vinculado à obra, e com ela também desvanece. O *negativo soçobra* com o *positivo,* do *qual é a negação.*

409 - [Dies Verschwinden] Esse desvanecer do desvanecer reside no conceito da mesma "individualidade em si real", pois aquilo onde a obra desvanece - ou que desvanece na obra - é a *efetividade objetiva* que devia proporcionar, à chamada experiência, sua supremacia sobre o conceito que a individualidade tem de si mesma. Mas a efetividade objetiva é um momento que na própria consciência não tem mais verdade em si: a verdade consiste somente na unidade da consciência com o agir, e a *obra verdadeira* é somente essa unidade do *agir e do ser,* do *querer* e do *implementar.*

Portanto, para a consciência, em virtude da certeza que está no fundamento do seu agir, a própria efetividade *oposta* a essa *certeza* é também algo que só é *para a consciência.* A oposição já não pode apresentar-se nessa forma de seu *Ser-para-si,* em contraste com a *efetividade,* para a consciência que a si retornou como consciência-de-si, pois, para ela toda a oposição desvaneceu. No entanto, a oposição e a negatividade, que vêm à cena na obra, não afetam apenas o conteúdo da obra, *ou* ainda o conteúdo da consciência, mas a efetividade como tal; e com isso afetam a

oposição presente só nessa efetividade e por meio dela, e o desvanecer da obra.

Assim a consciência reflete dessa maneira em si, a partir de sua obra efêmera, e afirma seu conceito e sua certeza como o *essente* e o *permanente* em contraste com a experiência da *contingência* do agir. Experimenta de fato seu conceito no qual a efetividade é só um momento: algo que *é para a consciência,* e não o em-si-e-para-si. Experimenta a efetividade como momento evanescente, que portanto só vale para a consciência como *ser* em geral, cuja universalidade é uma só e a mesma coisa com o agir.

Esta unidade é a obra verdadeira, e a obra verdadeira é a *Coisa mesma,* a qual pura e simplesmente se afirma e é experimentada como o que permanece, independente da Coisa que é a *contingência* do agir individual enquanto tal, das circunstâncias, do meio e da efetividade.

410- [Die Sache selbst] A *Coisa mesma* só se opõe a esses momentos enquanto [se supõe que] devem ser válidos isoladamente, pois ela é essencialmente sua unidade, como interpenetração da efetividade e da individualidade. Sendo um agir - e como agir, *puro agir* em geral - é *também, por isso mesmo, agir deste indivíduo.* E sendo esse agir como ainda lhe pertencendo, em oposição à efetividade, [isto é] como *fim,* também é a passagem dessa determinidade à oposta: e enfim, é uma *efetividade* que está presente *para a consciência.*

A *Coisa mesma* exprime, pois, a essencialidade *espiritual,* em que todos esses momentos estão suprassumidos como válidos para si; nela, portanto, só valem como universais. Ali, a certeza de si mesma é para a consciência uma essência objetiva - *uma Coisa,* objeto engendrado pela consciência-de-si como *seu,* mas que nem por isso deixa de ser objeto livre e autêntico. A *coisa* [Ding] da certeza sensível e da percepção tem agora, para a consciência-de-si, sua significação unicamente através dela: nisso reside a diferença entre uma coisa [Ding] e a Coisa [Sache]. Aqui se fará o percurso de um movimento correspondente ao da certeza sensível e da percepção.

411 - [In der Sache] Por conseguinte, na Coisa mesma, enquanto interpenetração que se tornou objetiva da individualidade e da objetividade mesma, veio a ser para a consciência-de-si seu verdadeiro conceito de si, ou chegou à consciência de sua substância. Ao mesmo tempo a consciência-de-si, como é aqui, é a consciência de uma substância que recém veio-a-ser; é, portanto, *imediata.* Essa é a maneira determinada como a essência espiritual aqui se faz presente, sem ter ainda completado seu desenvolvimento de substância verdadeiramente real. A *Coisa mesma* nessa consciência imediata da substância possui a forma de *essência simples,* que como universal contém em si seus diferentes momentos, aos quais pertence; mas também é de novo indiferente para com eles, enquanto momentos determinados; é livre para si e vale com esta Coisa mesma *simples* e *abstrata: vale como a essência.*

Os diferentes momentos da determinidade originária ou da *Coisa deste* indivíduo, de seu fim, dos meios, do próprio agir e da efetividade - são para essa consciência momentos singulares os quais pode deixar de lado e abandonar pela *Coisa mesma;* mas de outro lado, todos só têm por essência a Coisa mesma de modo que se encontre *em* cada um deles, como universal *abstrato,* e possa ser seu *predicado.* Ha mesma ainda não é o sujeito, pois como sujeito valem aqueles momentos por se situarem do lado da *singularidade* em geral, enquanto a Coisa mesma é por ora apenas o simplesmente Universal. Ela é o *gênero* que se encontra em todos esses momentos como em suas *espécies,* e é também livre em relação a eles.

412 - [Das Bewusstsein] Chama-se consciência *honesta* a que chegou a esse idealismo que a *Coisa mesma* exprime e que de outra parte possui nela o verdadeiro como essa universalidade formal. A consciência honesta tem de agir na Coisa mesma, sempre e exclusivamente; por isso se atarefa nos diferentes momentos ou espécies dela. Quando não alcança em alguns de seus momentos ou de seus significados, então por isso mesmo dela se apossa em outro, de forma que sempre obtém de fato essa satisfação que segundo seu conceito lhe pertence. Haja o que houver, a consciência honesta vai sempre implementar e atingir a *Coisa mesma,* já que é o predicado de todos esses momentos como este gênero *universal.*

413 - [Bringt es einen] Se a consciência não leva *um fim* à *efetividade,* pelo menos o *quis;* isto é: faz de conta que *o fim* como fim, o *puro agir* que nada opera, são a *Coisa mesma.* Pode dizer assim, para se consolar, que sempre alguma coisa foi *feita* ou *posta em movimento.* Porquanto o próprio universal contém subsumidos o negativo ou o desvanecer, também é ainda um agir *seu* que a obra se aniquile: ela solicitou os outros a isso, e ainda encontra satisfação no *desvanecer* de sua efetividade. É como meninos maus, que recebendo uma palmada se alegram a *si mesmos,* por terem sido precisamente a causa do castigo.

Caso a consciência honesta *não tenha sequer tentado, e nada Jeito em absoluto* para executar a Coisa mesma - é que não teve *possibilidade* de fazê-lo. *A Coisa mesma* é para ela, justamente, a *unidade* de sua *decisão* e da *realidade:* a consciência afirma que a efetividade não seria outra coisa senão o *que lhe é possível.* Finalmente, se em geral algo interessante se fez sem seu concurso, então essa *efetividade* para ela é a Coisa mesma, justamente pelo interesse que ali encontra, embora não a tenha produzido. Se é uma sorte que lhe acontece pessoalmente, a ela se apega, como se fosse *ação* e *mérito* seus. Então, se é um acontecimento mundial, com o qual não tem nada que ver, também o faz seu; e um *interesse ineficaz* vale como *partido* que tomou pró ou contra, que *combateu* ou *apoiou.*

414 - [Die Ehrtichkeit] De fato a honestidade dessa consciência, bem como a satisfação que goza de toda maneira, consistem manifestamente em não *trazer para um confronto* seus pensamentos que tem sobre a Coisa mesma. Para ela, a *Coisa mesma* é tanto Coisa *sua* como absolutamente *obra nenhuma;* ou seja, é o *puro agir,* ou o *fim vazio,* ou ainda, uma *efetividade desativada.* Faz sujeito desse predicado uma significação depois da outra, e as esquece sucessivamente. Agora, no simples *ter querido* ou ainda, *não-ter-podido,* a Coisa mesma tem a significação de *fim vazio,* e de unidade *pensada* do querer e do implementar.

O consolo pelo fracasso do fim, pois pelo menos *foi querido,* pelo menos foi *puramente agido* - como também a satisfação de ter dado aos outros algo para fazerem, fazem do *puro agir* ou de uma obra totalmente má, uma essência: porque se deve chamar uma obra má a que não é absolutamente nenhuma. Afinal, se num golpe de sorte a consciência honesta se *encontra* com a efetividade, toma esse ser sem ação pela Coisa mesma.

415 - [Die Wahrheit] Porém a verdade dessa honestidade é não ser tão honesta como parece. Com efeito, não pode ser tão carente-de-pensamento a ponto de deixar caírem fora um do outro esses momentos evanescentes; mas deve ter a consciência imediata de sua oposição, já que se referem pura e simplesmente um ao outro.

O *puro* agir é essencialmente o agir *deste* indivíduo, e esse agir é também essencialmente uma *efetividade* ou uma Coisa. Inversamente, a *efetividade* só é essencialmente como agir *seu,* tanto como *agir em geral*, e seu agir é ao mesmo tempo, só como agir em geral, e assim é também efetividade. Quando pois parece ao indivíduo que só lida com a *Coisa mesma* como *efetividade abstrata,*

acontece que também está lidando com ela como agir *seu.* Mas igualmente, quando o indivíduo quer lidar exclusivamente com o *agir* e o *atarefar-se,* não está tomando isso a sério mas de fato lida com *uma Coisa* e com a Coisa como *a sua.* Quando enfim parece querer só *a sua* Coisa e o *seu* agir, novamente está lidando com a *Coisa em geral* ou com a efetividade permanente em si e para si.

416- [Wie die Sache] A Coisa mesma e seus momentos aqui aparecem como *conteúdo;* mas também, com igual necessidade, estão [presentes] na consciência *como formas.* Surgem como conteúdo apenas para desvanecer e cada um cede o lugar a outro. Devem, pois, estar presentes na determinidade de *suprassumidos;* aliás, assim são aspectos da própria consciência. A *Coisa mesma* está presente como o *Em-si* ou como *reflexão* da consciência *em si* mesma; porém a *suplantação* dos momentos, uns pelos outros, assim se expressa na consciência: nela os momentos não são postos em si, mas somente para um *Outro.*

Um dos momentos do conteúdo é trazido pela consciência à luz, e *apresentado aos outros;* mas a consciência, ao mesmo tempo, reflete fora dele sobre si mesma, e o oposto também está presente nela: a consciência o retém para si como o seu. Ao mesmo tempo, não há um desses momentos que *apenas* se limite a projetar-se para o exterior, enquanto o outro ficaria retido só no interior; mas a consciência os alterna porque ora de um ora de outro momento, deve fazer o essencial para si e para os outros.

O todo é interpenetração semovente da individualidade e do universal; mas como este todo está presente para a consciência só como essência *simples,* e assim como abstração *da Coisa mesma,* os momentos do todo caem fora da Coisa, e fora um do outro: como momentos dissociados. O *todo como tal só* será apresentado exaustivamente por meio da alternância dissociadora do projetar-para-fora e do atrair-para-si. E porque nessa alternância a consciência tem *um* momento para si - como um momento essencial em sua reflexão -, mas tem outro momento que é só exteriormente, *nela* e para os *outros;* - por isso surge um jogo de individualidades, uma com a outra, jogo em que se enganam e se encontram enganadas umas pelas outras, como se enganam a si mesmas.

417- [Eine Individualität] A individualidade, pois, parte para executar algo: parece assim ter convertido algo *em Coisa.* Age a individualidade, e no agir vem-a-ser para outros, e lhe parece que está lidando com a *efetividade.* Então os outros tomam o agir daquela individualidade como um interesse pela Coisa enquanto

tal, e em vista do fim de que a *Coisa seja em si implementada,* não importa se pela primeira individualidade ou por eles. Assim, quando mostram esta Coisa já por eles efetuada ou, quando não, lhe oferecem e prestam ajuda, eis que aquela consciência já saiu do ponto onde pensam que está. O que lhe interessa na Coisa é *seu* agir e atarefar-se; e quando os outros se dão conta que era isso a *Coisa mesma,* se sentem também ludibriados. Mas, de fato, sua precipitação mesma em vir ajudar não era outra coisa que a vontade de ver e de mostrar o *seu* agir, e não a *Coisa mesma.* Isto é: queriam enganar os outros, do mesmo modo que lamentam ter sido enganados.

Como agora se patenteou que o *próprio agir* e *atarefar-se - o* jogo de *suas forças* - valem pela Coisa mesma, a consciência parece pôr sua essência em movimento, *para si* e não para os outros - apenas preocupada com o agir como o *seu* e não como um agir dos outros; por isso deixa os outros em paz na Coisa *deles.* Só que eles se enganam mais uma vez: a consciência já está fora de onde eles pensam que está. Já não se ocupa da Coisa como *desta sua Coisa singular,* mas dela se ocupa como *Coisa,* como universal que é para todos. Intromete-se então no agir e na obra deles; e, seja não pode tomar-lhes das mãos, ao menos se interessa por isso, ocupando-se em proferir julgamentos. Imprime na obra dos outros a marca de sua aprovação e de seu louvor, pois, no seu entender, não está louvando somente a obra mesma, mas também *sua própria* magnanimidade e moderação - em não ter danificado a obra como obra, nem sequer com suas críticas.

Quando demonstra interesse pela *obra,* é *a si mesmo* que nela se deleita. Também a *obra* por ele criticada é bem-vinda, justamente por esse desfrute de *seu próprio* agir que proporciona à consciência. Mas os que se sentem - ou se mostram - ludibriados por essa intromissão, o que queriam era enganar de igual maneira. Fazem de conta que seu agir e afã é algo só para eles, onde somente têm por fim a *si* e a sua *própria essência.* Só que, enquanto algo fazem, e com isso se expõem e mostram à luz do dia, contradizem imediatamente por seu ato a pretensão de excluir a própria luz do dia, a consciência universal e a participação de todos. A efetivação é, antes, uma exposição do Seu no elemento universal, onde vem-a-ser - e tem de vir-a-ser - a *Coisa* de todos.

418 - [Es ist also] É também um engano de si mesmo e dos outros [supor] que se lida só com a *pura Coisa.* Uma consciência que descobre uma coisa, faz, antes, a experiência de que os outros vêm voando como moscas para o leite fresco posto à mesa; querem

ver-se mexendo nele. Mas também, por seu lado, experimentam nessa consciência que ela não trata a Coisa como objeto, e sim como algo *seu.* Ao contrário, se o que deve ser essencial é só o *agir mesmo,* o uso das forças e capacidades, ou o exprimir-se desta individualidade - então ambos os lados fazem a experiência de que todos se agitam e se têm por convidados. Em lugar do *puro* agir ou de um agir *singular* e característico, se oferece algo que é igualmente *para outros,* ou *uma Coisa mesma.* Nos dois casos sucede o mesmo, e só tem significação diferente em contraste com o que era aceito e devia valer.

A consciência experimenta os dois lados como momentos igualmente essenciais, e aí [também experimenta] o que é a *natureza da Coisa mesma.*

A Coisa mesma não é somente uma Coisa oposta ao agir em geral e ao agir singular; nem um agir que se opusesse à subsistência e que fosse o gênero livre de seus momentos - que constituiriam as suas *espécies.* A Coisa mesma é uma *essência* cujo *ser* é o *agir* do indivíduo *singular* e de todos os indivíduos e cujo agir é imediatamente *para outros,* ou uma *Coisa,* e que só é Coisa como *agir de todos* e *de cada um.* É a essência que é a essência de todas as essências: a *essência espiritual.*

A consciência experimenta que nenhum daqueles momentos é *sujeito;* mas que, ao contrário, se dissolvem na *Coisa mesma universal.* Os momentos da individualidade, que para essa consciência carente-de-pensamento valiam sucessivamente como sujeito, se agrupam na individualidade simples, que sendo *esta,* é ao mesmo tempo imediatamente universal. A Coisa mesma perde, assim, a condição de predicado e a determinidade de universal abstrato e sem-vida; ela é, antes: a substância impregnada pela individualidade; o sujeito, em que a individualidade está tanto como ela mesma, ou como *esta,* quanto como de *todos* os indivíduos; o universal, que só é um *ser* como este agir de todos e de cada um; uma efetividade, porque *esta* consciência a sabe como sua efetividade singular e como efetividade de todos.

A pura *Coisa mesma* é o que acima se determinava como *categoria: o* ser que é Eu, ou o Eu que é ser, mas como *pensar* que ainda se distingue da *consciência-de-si efetiva.* Porém os momentos da consciência-de-si efetiva - enquanto os denominamos conteúdo, fim, agir e efetividade seus - ou os chamamos sua forma e ser-para-si e ser para outro - se põem aqui como um só com a própria

categoria simples; que é, portanto, ao mesmo tempo, todo conteúdo.

b - A RAZÃO LEGISLADORA

419 - [Das geistige Wesen] A essência espiritual no seu ser simples é *pura consciência* e *esta* consciência-de-si. A natureza originariamente *determinada* do indivíduo perdeu seu significado positivo, de ser *em-si* o elemento e o fim de sua atividade: é apenas um momento suprassumido, e o indivíduo é um *Si*, como Si universal. Inversamente, a *Coisa mesma formal* tem sua implementação na individualidade agente que se diferencia em si mesma, pois suas diferenças constituem o *conteúdo* daquele universal. A categoria é *em si*, como o universal da *pura consciência*. E também *para si*, pois o *Si* da consciência é também um momento seu. A categoria é o *ser* absoluto, porquanto aquela universalidade é a simples *igualdade-consigo-mesmo do ser*.

420 - [Was also dem] Assim, o que é objeto para a consciência tem a significação de ser o *verdadeiro*. O *verdadeiro é* e *vale* no sentido de *ser*, e de *valer em-si* e *para si mesmo:* é a *Coisa absoluta* que já não sofre a oposição entre a certeza e a verdade, entre o universal e o singular, entre o fim e sua realidade. Ao contrário; seu ser-aí é a *efetividade* e o *agir* da consciência-de-si; essa Coisa é portanto a *substância ética*, e sua consciência, consciência *ética*.

Seu objeto vale também para ela como o *verdadeiro*, porque reúne a consciência-de-si e o ser em uma unidade. Vale como o *absoluto* pois a consciência-de-si não pode nem quer mais ultrapassar este objeto, porque ali está junto a si mesma: não *pode*, porque ele é todo o seu ser e todo o seu poder; não *quer*, porque ele é o Si ou o querer desse Si. É o objeto *real* nele mesmo como objeto, por ter nele a diferença da consciência. Divide-se em "massas" que são as *leis determinadas* da essência absoluta. Porém são massas que não ofuscam o conceito, pois nele permanecem incluídos os momentos do ser e da pura consciência e do Si - uma unidade que constitui a essência dessas "massas", e que nessa diferença faz que os momentos não se separem mais um do outro.

421 - [Diese Gesetze] Essas leis ou massas da substância ética são imediatamente reconhecidas. Não é possível indagar sobre sua origem e justificação, nem ir à busca de um Outro: pois um outro que a essência *em si e para si essente*, seria somente a própria consciência-de-si. Mas a consciência-de-si não é outra coisa que

essa essência, pois ela mesma é o ser-para-si dessa essência, a qual por isso mesmo é a verdade, por ser tanto o *Si* da consciência, quanto seu *Em-si*, ou pura consciência.

422 - [Indem das] Enquanto a consciência-de-si se sabe como momento do *ser-para-si* dessa substância, então exprime nela o ser-aí da lei, de tal forma que a sã *razão* sabe imediatamente o que é *justo* e *bom*. Tão *imediatamente* ela o *sabe*, como imediatamente para ela também é *válido*, e imediatamente diz: isto *é* justo e bom. E diz precisamente: *isto*, pois são leis *determinadas*-, é a Coisa mesma implementada, cheia de conteúdo.

423 - [Was sich so] O que assim imediatamente se dá, deve também ser imediatamente aceito e considerado. Há que ver como estão constituídos na certeza ética imediata, o ser que ela exprime, ou as "massas" imediatamente essentes da essência ética - como na certeza sensível [se tinha que ver] o que ela enunciava imediatamente como essente.

Os exemplos de algumas dessas leis vão demonstrar isso; enquanto nós as tomamos na forma de máximas da sã razão *que sabe*, não há por que aduzir logo no início o momento que deve nelas valer, quando consideradas como leis éticas *imediatas*.

424 - [Jeder soll die] "Cada um deve falar a verdade." Nesse dever que se enuncia como incondicionado vai-se logo admitir a condição: *"se* souber a verdade". O mandamento, pois, será agora assim enunciado: *Cada um deve falar a verdade, sempre segundo seu conhecimento e convicção* a respeito dela. A sã razão, justamente essa consciência ética que sabe imediatamente o que é justo e bom, explicará também que esta condição já estava de tal modo unida à sua máxima universal que ela sempre assim *entendeu* aquele mandamento. Mas dessa maneira admite que, de fato, ao enunciar a máxima já a infringe, imediatamente. *Dizia:* "cada um deve falar a verdade"; mas entendia: "de acordo com seu conhecimento e convicção sobre ela". Isto é, *falava uma coisa e entendia outra;* ora, falar diversamente do que se entende, significa não falar a verdade. Uma vez corrigida a inverdade ou a inabilidade, a máxima agora assim se exprime: *"Cada um deve falar a verdade conforme o conhecimento e a convicção que dela tenha em cada caso."* Mas, com isso, a *necessidade universal, o* válido *em si* que a máxima queria enunciar, se inverte antes numa completa *contingência*.

Com efeito: que a verdade deva ser dita, depende de uma contingência: se é que eu conheço; se é que estou convencido a

respeito. [Assim] não se enuncia nada mais do que isto: que se deve dizer o verdadeiro e o falso misturados, conforme suceda que alguém os conheça, entenda ou conceba. Essa *contingência do conteúdo* tem a *universalidade* só na *forma de uma proposição,* sob a qual se expressa; porém como máxima ética promete um *conteúdo* universal e necessário e assim contradiz a si mesma pela contingência do conteúdo. Finalmente, se a máxima for corrigida [dizendo] que se deve evitar a contingência do conhecimento e da convicção acerca da verdade, e que a verdade *deve* também ser *conhecida* - isso seria um mandamento que contradiz frontalmente o ponto de partida. Primeiro, a sã razão devia ter *imediatamente* a capacidade de enunciar a verdade; mas agora se diz que *devia* sabê-la. Quer dizer: a sã razão não sabe exprimi-la imediatamente.

Considerando do lado do *conteúdo,* esse então é descartado na exigência de que se deve conhecer a verdade, posto que tal exigência se refere ao *saber em geral:* "deve-se saber". Portanto o que é exigido é algo que está, antes, livre de todo conteúdo determinado. Ora, o que estava em questão aqui era um conteúdo *determinado, uma diferença* na substância ética. Só que essa determinação *imediata* da substância ética é um conteúdo que se manifesta como uma completa contingência; e ao ser elevado à universalidade e à necessidade - de modo que o *saber* seja enunciado como lei - antes desvanece.

425 - [Ein anderes berühmtes] Outro mandamento famoso é: *"Ama o próximo como a ti mesmo".* É dirigido ao indivíduo em relação aos indivíduos; a relação é *afirmada como do singular* para com o *singular,* ou como uma relação de sentimento. O amor ativo - pois o inativo não tem ser nenhum e portanto não está em questão - visa afastar o mal de um homem e lhe trazer o bem. Para esse efeito é preciso distinguir o que é o mal para o homem, e qual é o bem apropriado contra esse mal; e em geral, o que é sua felicidade. Quer dizer: devo amar o próximo com *inteligência,* um amor ininteligente talvez lhe faria mais dano que o ódio.

Mas o bem-fazer essencial e inteligente é, em sua figura mais rica e mais importante, o agir inteligente universal do Estado. Comparado com esse agir, o agir do indivíduo como indivíduo é, em geral, algo tão insignificante que quase não vale a pena falar dele. Aliás, aquele agir é de tão grande potência que se o agir singular se lhe quisesse opor - ou ser exclusivamente para si no delito, ou então por amor a outrem - defraudando o universal quanto ao direito e à parte que lhe cabe no singular, isso seria totalmente inútil e irresistivelmente destruído.

Resta ao bem-fazer, que é sentimento, apenas a significação de um agir inteiramente singular: uma assistência que é tão contingente quanto momentânea. O acaso não só determina a ocasião da obra, mas determina também se é uma *obra* em geral, se ela não volta a dissolver-se logo, e mesmo a converter-se em mal. Assim, esse agir em benefício dos outros, que se enuncia como *necessário,* é de tal modo constituído que talvez possa existir, talvez não; e que, se a ocasião se oferece fortuitamente, pode ser uma obra, talvez boa, talvez não.

Com isso essa lei tem um conteúdo tão pouco universal quanto a primeira já analisada, e não exprime algo *em si e para si* - como deveria, enquanto lei ética absoluta. Vale dizer: tais leis ficam somente no *dever-ser,* mas não têm nenhuma *efetividade:* não são *leis,* mas apenas *mandamentos.*

426 - [Es erhellt] De fato, porém, fica evidente, pela natureza da Coisa mesma, que é preciso renunciar a um *conteúdo* absoluto universal, por ser *inadequada* à substância simples - e esta é sua essência: ser simples - qualquer *determinidade* que nela se ponha. O mandamento em sua "absoluteza" simples exprime um *ser ético imediato.* A diferença que nele se mostra é uma determinidade e, portanto, um conteúdo que se encontra *sob* a absoluta universalidade desse ser simples.

Já que se deve renunciar assim a um conteúdo absoluto, somente pode convir ao mandamento a *universalidade formal,* isto é, que não se contradiga; pois a universalidade sem-conteúdo é a *universalidade formal,* e um conteúdo absoluto significa, por sua vez, uma diferença que não é nenhuma, ou seja: a carência-de-conteúdo.

427 - [Was dem Gesetzgeben] O que resta à razão legisladora, portanto, é a *pura forma da universalidade,* ou, de fato, a *tautologia* da consciência que se opõe ao conteúdo, e que não é um *saber* do *conteúdo essente* ou autêntico, mas um saber da *essência* - ou da igualdade-consigo-mesmo do conteúdo.

428 - [Das sittliche Wesen] A essência ética portanto não é um conteúdo - ela mesma e imediatamente - mas apenas um padrão de medida para estabelecer se um conteúdo é capaz de ser lei ou não, na medida em que não se contradiz a si mesmo. A razão legisladora é rebaixada à razão *examinadora.*

c - A RAZÃO EXAMINANDO AS LEIS

429 - [Ein Unterschied] Uma diferença na substância ética simples é, para ela, uma contingência, que vimos no mandamento determinado produzir-se como contingência do saber, da efetividade e do agir. A *comparação* entre esse ser simples e a determinidade que não lhe correspondia era em nós que se dava. A substância simples aí se mostrou universalidade formal ou pura *consciência*, a qual, livre de conteúdo, a ele se opõe; e que é um *saber* sobre ele como conteúdo determinado. Dessa maneira, a determinidade fica sendo o que era a *Coisa mesma.* Porém na consciência, ela é um Outro; isto é: não é mais o gênero inerte e carente-de-pensamento, mas se refere ao particular, e vale como sua potência e sua verdade.

Essa consciência parece ser, de início, o mesmo examinar que antes éramos nós. Seu agir, parece, não pode ser outro que o já acontecido: uma comparação do universal com o determinado, donde resultaria, como antes, sua inadequação. Mas a relação do conteúdo para com o universal aqui é diversa; pois o universal adquiriu outra significação - a de universalidade *formal.* O conteúdo determinado é capaz dessa universalidade porque nela vem-a-ser considerado só em relação a si mesmo.

No nosso examinar, a compacta substância universal estava frente à determinidade que se desenvolvia como contingência da consciência na qual a substância entrava. Aqui desvaneceu um dos membros da comparação: o universal já não é a substância *essente* e *válida,* ou o justo em si e para si; mas é o simples saber ou forma, que compara um conteúdo somente consigo mesmo e o observa, [a ver] se é uma tautologia.

As leis não são mais dadas, e sim *examinadas.* E as leis já foram dadas à consciência examinadora, que acolhe seu *conteúdo* simplesmente como é, sem adentrar-se na consideração da singularidade e da contingência que aderiam à sua efetividade, como aliás fazemos nós. A consciência examinadora fica no mandamento como mandamento, e procede com respeito a ele de modo igualmente simples, como é simples seu padrão de medida.

430 - [Dies Prüfen reicht] Mas por essa razão é que o examinar não vai longe, porque justamente o padrão de medida é a tautologia: indiferente ao conteúdo, acolhe em si tanto este conteúdo quanto o oposto.

Suponhamos esta questão: Em si e para si deve ser lei que haja *propriedade; em si e para* si, não por sua utilidade para outros

fins. A essencialidade ética consiste precisamente nisto: que a lei seja igual só a si mesma, e que, mediante essa igualdade consigo, seja portanto fundada na sua própria essência; não seja algo condicionado. A propriedade em si e para si não se contradiz; é uma determinidade *isolada*, ou posta [como] igual só a si mesma. A não-propriedade, as coisas sem dono, ou a comunhão de bens também não se contradizem. E uma *determinidade simples* - um *pensamento formal* como o seu contrário, a propriedade - que algo a ninguém pertença; ou esteja à disposição de quem primeiro se apossar dele; ou pertença a todos em conjunto ou a cada um segundo as próprias necessidades ou em partes iguais.

Sem dúvida, se a coisa sem dono vem a ser considerada como um *objeto necessário da necessidade,* então é necessário que se torne a posse de um singular qualquer; e seria contraditório erigir, antes, em lei a liberdade da coisa. Mas por falta-de-dono da coisa não se entende uma absoluta falta-de-dono mas sim que a coisa deve *aceder à posse* de acordo com a *necessidade* do singular; não para ficar guardada, de certo, mas para ser imediatamente usada.

Entretanto, prover à necessidade única e exclusivamente segundo a contingência, contradiz a natureza da essência consciente - a única de que se fala aqui. Pois a essência consciente deve representar-se sua necessidade sob a forma da *universalidade:* prover a sua existência toda, e se proporcionar um bem permanente. Assim pois não está em consonância consigo mesmo o pensamento de que uma coisa se torna casualmente posse da primeira pessoa viva que se apresente, de acordo com suas necessidades.

Na comunidade de bens (onde se proveria as necessidades de maneira universal e constante), ou cada um participa dos bens *quanto precisar,* e assim se contradizem mutuamente essa desigualdade e a essência da consciência cujo princípio é a *igualdade* dos indivíduos singulares; ou então a partilha *igual* se faria conforme o último princípio, e assim a cota de participação não tem relação com a necessidade; relação, aliás, que só é o seu conceito.

431 - [Allein wenn] Mas se desta maneira a não-propriedade se mostra contraditória, isso só acontece por não ter sido deixada como determinidade *simples.* Dá-se o mesmo com a propriedade quando dissolvida em momentos. A coisa singular, que é propriedade minha, vale por isso como algo *universal, consolidado, permanente.* Ora, isto contradiz sua natureza, que consiste em ser utilizada e em *desvanecer.* Ao mesmo tempo vale como o *Meu:* todos os outros o reconhecem e dele se excluem.

Mas, em ser eu reconhecido reside, antes, minha igualdade com os outros, que é o contrário da exclusão. O que possuo é uma *coisa*, isto é, um ser para outros em geral, totalmente universal e sem a determinidade de ser só para mim; que *Eu* a possua, contradiz a sua coisidade universal. Portanto, propriedade se contradiz por todos os lados, tal como não-propriedade: cada uma tem em si esses momentos da singularidade e da universalidade, que são opostos e se contradizem.

No entanto, cada uma dessas determinidades representadas como *simples*, como propriedade e não-propriedade, sem ulterior desenvolvimento, é uma determinidade tão *simples* quanto a outra; quer dizer, não contraditória.

O padrão de medida da lei, que a razão tem em si mesma, se ajusta igualmente bem a tudo, e assim de fato não é um padrão de medida. Seria aliás estranho se a tautologia, o princípio de contradição - que é reconhecido só como princípio formal no conhecimento da verdade teórica, isto é, como algo de todo indiferente à verdade e à inverdade - *devesse ser mais* para o conhecimento da *verdade* prática.

432 - [In den beiden] Nos dois momentos, até agora considerados, da implementação da substância espiritual antes vazia, se suprassumiu o pôr de determinidades imediatas na substância ética, e em seguida o saber a seu respeito, [examinando] se são leis. O resultado disso parece ser o seguinte: não têm cabimento nem leis determinadas, nem um saber dessas leis. Só a substância é a *consciência* de si mesma como *essencialidade* absoluta, a qual, portanto, não pode abdicar nem da *diferença* nela [presente], nem do *saber* a seu respeito. Se o legislar e o examinar-leis demonstraram não serem nada, isto significa que ambos, tomados singular e isoladamente, são *momentos* precários da consciência ética. O movimento, em que surgem, tem o sentido formal de que a substância ética, através desse movimento, se apresenta como consciência.

433 - [Insofern diese] Podem-se considerar esses dois momentos como formas da *honestidade*, enquanto determinações ulteriores da consciência da *Coisa mesma*. A honestidade que em outros casos se ocupava com seus momentos formais, aqui lida com um conteúdo *de-dever-ser* - o conteúdo do bem e do justo - e com o examinar de tal verdade sólida, entendendo possuir na sã razão e no discernimento inteligente o que faz a força e a validez desses mandamentos.

434 - [Ohne diese Ehrlichkeit] Sem esta honestidade, porém, as leis não valem como *essência* da *consciência;* nem valem tampouco o exame das leis como um agir *de dentro* da consciência. No entanto, esses momentos, ao surgirem cada um para si, *imediatamente* como uma *efetividade*, um deles exprime um pôr e um ser, sem validez, de leis efetivas; e o outro exprime uma libertação dessas leis que também não é válida. Como lei determinada, a lei tem um conteúdo contingente; o que tem aqui a significação de ser lei de uma consciência singular com um conteúdo arbitrário. Esse legislar imediato é também a insolência tirânica que faz do arbítrio a lei, e faz da eticidade a obediência ao arbítrio: obediência a leis que são *somente* "leis" mas que não são, ao mesmo tempo, *mandamentos*. Do mesmo modo o segundo momento, enquanto isolado, significa o examinar das leis, o mover do inabalável e a temeridade do saber que à força de raciocínios se liberta das leis absolutas e as toma por um arbítrio estranho ao saber.

435 - [In beiden Formen] Nas duas formas, esses momentos são uma atitude negativa para com a substância, ou para com a real consciência espiritual. Ou seja: neles não tem a substância ainda sua realidade, mas a consciência ainda os contém sob a forma de sua própria imediatez. A substância é apenas um *querer* e um *saber* deste indivíduo e o *dever* de um mandamento sem efetividade e de um saber da universalidade formal. Mas quando esses modos se suprassumem, a consciência retornou ao universal e aquelas oposições desvaneceram. A essência espiritual é, pois, substância efetiva, porque esses modos não valem como singulares, mas somente como suprassumidos; e a unidade, onde são momentos apenas, é o Si da consciência, que posta de agora em diante na essência espiritual faz com que esta seja efetiva, plena e consciente-de-si.

436 - [Das geistige Wesen] Por isso a essência espiritual, em primeiro lugar, é para a consciência como lei *em si* essente: foi suprassumida a universalidade do examinar, que era formal, não *em si* essente. Em segundo lugar, é uma lei eterna, que não tem seu fundamento na *vontade deste indivíduo*, mas que é em si e para si; a absoluta *vontade pura de todos*, que tem a forma do *ser* imediato. Não é tampouco um *mandamento* que só *deva* ser, mas que *é* e vale; é o Eu universal da categoria, que é imediatamente a efetividade e o mundo é somente essa efetividade.

Mas porque essa *lei essente* vale pura e simplesmente, a obediência da consciência-de-si não é serviço a um senhor, cujas ordens fossem um arbítrio, e nelas a consciência não se reconhecesse. Ao contrário: as leis são pensamentos de sua própria consci-

ência absoluta, que ela mesma *tem* imediatamente. Não é que *areia* nelas, pois a fé contempla também a essência, mas uma essência estranha.

A consciência-de-si ética faz *imediatamente* um só com a essência por meio da *universalidade* do seu *Si;* a fé, ao contrário, principia de uma consciência *singular:* é o movimento dessa consciência tendendo sempre rumo a essa unidade, sem atingir a presença de sua essência. A consciência ética, ao contrário, se suprassumiu enquanto singular, levou a cabo essa mediação; e somente porque a levou a cabo, é consciência-de-si imediata da substância ética.

437 - [Der Unterschied des] A diferença entre a consciência-de-si e a essência é, assim, perfeitamente transparente. Por isso as *diferenças na essência* não são determinidades contingentes. Ao contrário: por causa da unidade da essência e da consciência-de-si - da qual somente poderia vir a desigualdade - elas são as "massas" em que se articula a unidade, impregnando-as de sua própria vida: espíritos inconsúteis, e a si mesmos claros, figuras celestes sem mácula que conservam em suas diferenças a inocência intacta e a harmonia de sua essência.

A consciência-de-si é igualmente *relação* simples e clara com essas leis. Elas *são,* e nada mais: é o que constitui a consciência de sua relação. Para a Antígona de Sófocles, valem como direito divino *não-escrito e infalível.*

"Não é de hoje, nem de ontem, mas de sempre
Que vive esse direito e ninguém sabe
Quando foi que surgiu e apareceu".

As leis *são.* Se indago seu nascimento, e as limito ao ponto de sua origem, já passei além delas: pois então sou eu o universal, e elas, o condicionado e o limitado. Se devem legitimar-se a meus olhos, já pus em movimento seu ser-em-si, inabalável, e as considero como algo que para mim talvez seja verdadeiro, talvez não seja. Ora, a disposição ética consiste precisamente em ater-se firmemente ao que é justo, e em abster-se de tudo o que possa mover, abalar e desviar o justo.

Se um depósito for feito a meus cuidados, *é* propriedade de outrem, e eu o reconheço, *porque assim é,* e me mantenho inflexível nessa atitude. Se retiver para mim o depósito, não incorro absolutamente em nenhuma contradição, segundo o princípio de meu examinar, a tautologia. Com efeito, já não o considero como

propriedade alheia; ora, reter algo, que não considero propriedade de outro, é perfeitamente conseqüente.

A mudança do *ponto de vista* não é contradição, pois o que está em questão não é o ponto de vista, mas o objeto, o conteúdo, que não deve contradizer-se.

Quando dou um presente, posso mudar o ponto de vista de que algo é minha propriedade, pelo ponto de vista de que é propriedade de outrem, sem tomar-me por isso culpado de contradição; do mesmo modo, também posso seguir o caminho inverso.

Portanto, não é porque encontro algo não-contraditório que isso é justo; mas é justo porque é o justo. Algo *é* propriedade de outrem: isso constitui o *fundamento.* Não tenho que raciocinar a propósito, nem perquirir ou descobrir toda a sorte de pensamentos, correlações, considerandos; nem cogitar em estatuir leis ou examiná-las. Por tais movimentos de meus pensamentos, eu subverteria aquela relação já que de fato poderia a meu bel-prazer fazer que seu contrário fosse conforme a meu saber tautológico e indeterminado e erigi-lo em lei.

Entretanto é determinado, *em si* e *para si,* se é esta determinação ou a oposta que é o justo. Eu poderia erigir para mim a lei que quisesse, ou então nenhuma; mas quando começo a examinar, já estou num caminho não-ético. Quando para mim o justo é *em si* e *para si,* então estou dentro da substância ética, que é assim a *essência* da consciência-de-si; mas essa é *sua efetividade* e *seu ser-aí,* seu *Si* e sua *vontade.*

GLOSSÁRIO

abstossen - repelir
***Ansich* - Em-si**
***Ansichsein* - Ser-em-si**
***aufheben* - suprassumir**
***Aufhebung* - suprassunção**
***Aüssern* - exteriorizar**
***aüsserung* - exteriorização**
Begierde - desejo
***begreifende Denken* - o pensar conceituai**
***Dosem* - ser-aí**
***daseiende* - aí-essente**
***Ding* - coisa**
***Dingheit* - coisidade**
***Einsicht* - intelecção, perspicácia**
entaüssern - extrusar
Entáusserung - extrusão
entfremden - alienar
Entfremdung - alienação
***entzweien* - fracionar, cindir**
Entzweites - fração
***Entzweiung* - fracionamento, cisão**
***erfüllen* - implementar**
***Erfüllung* - implementação**
erscheinende Wissen - saber fenomenal
***Erscheinung* - fenômeno, manifestação**
***Fürsich* - o Para-si**
***Fürsichsein* - o ser-para-si**
gegenübertreten, gegenüberstehen — **defrontar**
Gleichnãmige — *o* homônimo
***gewordene* - que-veio-a-ser**
herabgehen - sucumbir
***Hemmung* - freio, freagem**
***Innere* - Interior**
***Insichsein* - ser-dentro-de-si**
— *los* - carente-de ...
— *losheit* - carência-de ...
***Masstab* - padrão de medida**
meinen, Meinung — 'visar'
***Mitte* - meio-termo**
***Seiende* - essente**
***Schein* - aparência**
Selbst- Si
selbstãtige - auto-ativa
Selbstheit - ipseidade
***Selbstwesen* - auto-essência**
***übergehen.*- transitar, trasladar-se**
übersetzen - trasladar
Ungleichnamige - heterônimo
***Unwesen* - inessência**
***verkehren* - inverter, subverter**
***Verkerheit* - inversidade**
verschwinden - desvanecer
verschwundene — evanescente
***Werden* - vir-a-ser**
Zurückgedrankt - recalcado em si **mesmo**
***Zutat* - achega.**

LIVROS UTILIZADOS

- Texto da *Fenomenologia do Espírito*

Hegel, Georg Friedrich - *PHÃNOMENOLOGIE DES GEISTES.* Neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u.Heinrich Qairmont. Hamburg: Meiner, 1988. (usamos também a edição SUHRKAMP da *Fenomenologia* (1984)).

- Traduções da Fenomenologia

- francesa: Jean Hyppolite. *La Phénoménologie de VEsprit,* 2 vols. Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1941.

- italiana: Enrico de Negri. *Fenomenologia dello Spirito,* 2 vols. La Nuova Itália, Florença, 1973.

- inglesa: A.V. Miller. *Phenomenology ofSpirit.* Oxford Univ. Press, 1977.

- espanhola: W. Roces, *La Fenomenologia dei Esptritu.* Fondo de Cultura Econômica, México, 1966.

- ***OU7BOS LIVROS***

Gauvin, Joseph. *WortindexzuHegelsPHÃNOMENOLOGIE DES GEISTES.* Bouvier **Verlag, Bonn, 1984.**

Meneses, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito* - Roteiro. Ed. Loyola, São Paulo, 1985.

Vaz, Henrique. Tradução parcial da Fenomenologia (do Prefácio à Percepção) na Coleção PENSADORES, vol. Hegel, da Editora Abril.